V. C. Chappell

El lenguaje común

Ensayos de filosofía analítica

EF
ESTRUCTURA Y FUNCION
EDITORIAL TECNOS - MADRID

EL LENGUAJE COMUN

El lenguaje común, de Chappell, recoge varios ensayos de lo que se ha dado en llamar "filosofía analítica". Es sabido que ésta arranca fundamentalmente de G. E. Moore y del pensamiento del "segundo" Wittgenstein, para el cual son los *usos* del lenguaje—y no ya los sistemas logísticos—el punto principal de la investigación lingüística. De ahí la atención al lenguaje *común* o *natural,* a cuyo estudio los filósofos analíticos británicos han contribuido notablemente.

Los ensayos contenidos en el volumen de Chappell—de Malcolm, Ryle, Austin, Mates y Cavell—ilustran bien las tendencias y preocupaciones de la escuela y círculos afines, además de haber constituido algunos de ellos—singularmente el de Austin, *A Plea for Excuses*—los momentos más sugestivos o fecundos dentro de esta tendencia.

ESTRUCTURA Y FUNCION

El porvenir actual de la Ciencia

Colección dirigida por ENRIQUE TIERNO GALVÁN

1. QUENTIN GIBSON: *La lógica de la investigación social.*
2. M. F. ASHLEY MONTAGU: *La dirección del desarrollo humano* (2.ª ed.).
3. GUSTAV BERGMANN: *Filosofía de la ciencia* (reimpresión).
4. CHRISTIAN BAY: *La estructura de la libertad.*
5. ERNEST NAGEL: *La lógica sin metafísica.*
6. DAVID HILBERT y WILHELM ACKERMANN: *Elementos de lógica teórica* (2.ª ed.).
7. VERNON VAN DYKE: *Ciencia política: un análisis filosófico.*
8. KARL R. POPPER: *La lógica de la investigación científica* (2.ª ed.).
9. R. M. MARTIN: *Verdad y denotación.*
10. ERNEST GELLNER: *Palabras y cosas.*
11. C. O. BROAD: *El pensamiento científico.*
12. JOHN HOSPERS: *La conducta humana.*
13. ARTHUR PAP: *Teoría analítica del conocimiento.*
14. T. C. SCHELLING: *La estrategia del conflicto.*
15. RICHARD B. BRAITHWAITE: *La explicación científica.*
16. MILIC CAPEK: *El impacto filosófico de la física contemporánea.*
17. ROS ASHBY: *Proyecto para un cerebro.*
18. HANS REICHENBACH: *Moderna filosofía de la ciencia.*
19. GEORGE POLYA: *Matemáticas y razonamiento plausible.*
20. GEORGE L. S. SHACKLE: *Decisión, orden y tiempo.*
21. D. M. ARMSTRONG: *La percepción y el mundo físico.*
22. ERNEST NAGEL: *Razón soberana.*
23. MAX BLACK: *Modelos y metáforas.*
24. HASKELL B. CURRY y ROBERT FEYS: *Lógica combinatoria.*
25. LUDWIG WITTGENSTEIN: *Los cuadernos azul y marrón.*
26. ABRAHAM EDEL: *El método en la teoría ética.*
27. ALFRED LANDÉ: *Nuevos fundamentos de la mecánica cuántica.*
28. JEAN LADRIÈRE: *Limitaciones internas de los formalismos.*
29. N. WIENER y J. P. SCHADÉ: *Sobre modelos de los nervios, el cerebro y la memoria.*
30. G. H. VON WRIGHT: *Norma y acción. Una investigación lógica.*
31. E. NAGEL y J. P. NEWMAN: *El teorema de Gödel.*
32. HENRY MARGENAU: *La naturaleza de la realidad física.* Una filosofía de la Física moderna.

EL LENGUAJE COMUN

ESTRUCTURA Y FUNCION
EL PORVENIR ACTUAL DE LA CIENCIA

EL LENGUAJE COMUN

Ensayos de filosofía analítica

INTRODUCCION Y DIRECCION POR

V. C. Chappell

EDITORIAL TECNOS

MADRID

Los derechos para la versión castellana de la obra
ORDINARY LANGUAGE
publicada originariamente en inglés por
PRENTICE-HALL, INC., Englewood Cliffs, New Jersey, U. S. A.
Copyright © 1964 by Prentice-Hall, Inc.
son propiedad de
EDITORIAL TECNOS, S. A.

Traducción por
JUAN RAMON CAPELLA

© EDITORIAL TECNOS, S. A., 1971
O'Donnell, 27. Teléfono 226 29 23. Madrid-9
Depósito legal: M. 4100.—1971

Printed in Spain. Impreso en España por Halar, S. L.-Andrés de la Cuerda, 4.-Madrid-15.-1971

INDICE

V. C. CHAPPELL
Introducción ... ... *Pág.* 9

NORMAN MALCOLM
Moore y el lenguaje común 15

GILBERT RYLE
El lenguaje común 37

J. L. AUSTIN
Alegato en pro de las excusas 57

BENSON MATES
Sobre la verificación de proposiciones acerca del lenguaje común. 85

STANLEY CAVELL
¿Hemos de significar lo que decimos? 99

Bibliografía seleccionada 143

INTRODUCCION

V. C. CHAPPELL

La preocupación por el lenguaje ha sido una de las características distintivas de la filosofía del siglo XX. Naturalmente, el interés por el lenguaje no es nuevo: los filósofos lo han estudiado, como un tema entre otros, desde la época de los griegos. Lo nuevo es el estudio del lenguaje con objeto de obtener resultados sobre otros temas: la mente, la moral, la naturaleza o incluso Dios. Se piensa que es posible hacer que el lenguaje proporcione verdades sobre estas cuestiones, o al menos soluciones a problemas que se refieren a ellas, al igual que sobre sí mismo. Frege y Russell, al cambiar el siglo, figuraron entre los primeros pensadores que formularon esta idea y la introdujeron en la práctica filosófica. G. E. Moore contribuyó a fomentarla con su método de filosofar, aunque afirmaba no sentir interés alguno por el lenguaje como tal. Sin embargo, el más influyente propugnador de esta concepción lingüística de la filosofía fue Wittgenstein. Primero con su Tractatus, *publicado en Inglaterra en 1922, y posteriormente a través de su enseñanza en Cambridge entre los años treinta y cuarenta, Wittgenstein convirtió a gran número de filósofos a la opinión de que la filosofía es esencialmente lingüística. Se debe en gran parte a su obra el predominio de esta tesis en la filosofía anglo-americana actual.*

Hay, sin embargo, dos versiones muy diferentes de esta concepción, que corresponden en general a los dos modos muy diferentes en que el propio Wittgenstein concibió la filosofía y el lenguaje en el Tractatus *y en su obra posterior. La primera versión, que se deriva en parte del* Tractatus *y es promovida por los positivistas lógicos, gira en torno a la noción de un lenguaje ideal. Se parte aquí de que el lenguaje común es deficiente o imperfecto, al menos para finalidades filosóficas, y que el éxito filosófico—la clarificación y eliminación de problemas—ha de conseguirse construyendo un lenguaje lógicamente perfecto con el que sustituirlo. La otra versión se deriva en parte de la repudiación de este punto de partida por el propio Wittgenstein en su enseñanza posterior a 1930. Se halla aquí el convencimiento de que "el lenguaje común es correcto" y de que las dificultades filosóficas, que en realidad son de origen lingüístico, no se suscitan porque nuestro lenguaje sea imperfecto, sino porque los filósofos lo describen y lo construyen mal. Se sigue que el modo de conseguir el éxito filosófico—y esto significa aquí la comprensión y la solución de los problemas—consiste en deter-*

minar cómo se usa de hecho nuestro lenguaje y, a partir de ahí, en mostrar dónde y cómo se han equivocado los filósofos. Esta última versión de la concepción lingüística de la filosofía ha sido denominada "filosofía del lenguaje común", y a ella se refieren los ensayos reunidos en este volumen.

La filosofía del lenguaje común ha sido profesada por dos grandes grupos filosóficos, aunque ninguno de los dos constituye una "escuela" organizada. El primero incluye a los filósofos que estuvieron influidos más o menos directamente por el propio Wittgenstein. Sus figuras principales son Wisdom, Malcolm, Waismann, Anscombe, Bouwsma y Lazerowitz. La obra de este grupo se halla representada en el presente volumen por el artículo de Malcolm sobre el método filosófico de Moore. Malcolm interpreta el filosofar de los adversarios de Moore y del mismo Moore según líneas wittgensteinianas, arguyendo que las alegaciones filosóficas son en los dos casos esencialmente alegaciones sobre el lenguaje, pues los primeros rechazan o violan nuestros modos de hablar corrientes y el segundo los defiende. Moore sale vencedor en esta disputa—pretende Malcolm—porque "el lenguaje común es correcto". Malcolm puede acertar o no en su interpretación de Moore—el propio Moore rechazó esta caracterización de su procedimiento filosófico—, y ciertamente exagera su tesis. Pero su artículo es valioso por su clara presentación y su plausible defensa de la opinión wittgensteiniana de que los problemas filosóficos son de carácter lingüístico y han de ser resueltos recurriendo al uso corriente de las expresiones en torno a las cuales giran.

El otro grupo importante de filósofos del lenguaje común es el que se desarrolló en Oxford inmediatamente después de la guerra, bajo la dirección de Ryle y posteriormente de Austin. Sus miembros más eminentes, tras Ryle y Austin, son Strawson, Hart, Hampshire, Hare, Urmson y Warnock, así como otros muchos que en Oxford o en otros lugares han seguido esta línea. Las comparaciones son difíciles, pero en general puede decirse que los filósofos de Oxford tienden a interesarse más por los detalles reales del lenguaje común y por elaborar conclusiones filosóficas generales que los wittgensteinianos, los cuales tienden a limitarse a la solución de problemas específicos. Austin llevó más lejos que nadie la actitud de curiosidad desinteresada por el funcionamiento del lenguaje, y previó la posible absorción de este tipo de empresa en una ciencia de la lingüística ampliada.

La obra de los wittgensteinianos y de los filósofos de Oxford ha suscitado muchas críticas en el curso de su ascenso al predominio en la filosofía anglo-americana. El artículo de Malcolm sobre Moore fue atacado por todas partes tan pronto como apareció, al igual que las primeras obras de Oxford como The Concept of Mind, *de Ryle.*

Lo que se atacaba no eran tanto los resultados específicos de los filósofos del lenguaje común como las concepciones subyacentes de éstos sobre la filosofía y el lenguaje—la concepción lingüística de la filosofía y el concepto de lenguaje común como piedra de toque filosófica—. Muchos de los ataques se basaron en malentendidos; otros suscitaron cuestiones filosóficas pertinentes y legítimas. En su mayoría, sin embargo, los filósofos del lenguaje común evitaron las discusiones metodológicas generales y persistieron en su empresa de conseguir resultados particulares. Muchas de las críticas a su obra, consiguientemente, quedaron sin respuesta, aunque parecía claro que era necesario explicar y defender sus procedimientos. Excepción importante a esta tendencia de los filósofos de Oxford fue la de Ryle, que en su artículo sobre El lenguaje común, *incluido en este volumen, trató de eliminar algunos de los malentendidos más duraderos suscitados en torno al concepto de lenguaje común y a la práctica de la filosofía del lenguaje común. Otra excepción fue la de Austin en su artículo sobre las alegaciones, también incluido aquí, que contiene la descripción más autorizada y precisa de un filósofo de Oxford de su propio método filosófico.*

Sin embargo, ni Ryle ni Austin consiguieron satisfacer a los críticos más resueltos de la filosofía del lenguaje común. La propia explicación de Ryle sobre el lenguaje común fue puesta en tela de juicio y la exposición de Austin era demasiado breve para responder a algunas de las cuestiones más difíciles que empezaban a ser planteadas. La principal era la suscitada por Benson Mates, en su debate con Stanley Cavell, sobre "la verificación de afirmaciones acerca del lenguaje común". ¿Cómo saber si el lenguaje es común, o si un uso de una expresión es un uso común, o cómo resolver las disputas entre quienes disienten acerca de una cuestión de lenguaje? Mates afirmó que los filósofos del lenguaje común no habían respondido satisfactoriamente a estas cuestiones y Cavell, en su réplica al artículo de Mates, trató de responder a ellas y a otras más. Su largo artículo, incluido aquí con el de Mates, es la más detallada explicación y defensa de los procedimientos de los filósofos del lenguaje común que ha aparecido hasta ahora.

El propio Cavell ha sido atacado en un artículo reciente de Fodor y Katz (vid. Bibliografía). los cuales han lanzado también un ataque nuevo y más serio a la filosofía del lenguaje común en general, principalmente sobre la base de que quienes la practican, pretenden hacer informal y nada empíricamente lo que sólo pueden hacer, en su opinión, estudiosos preparados de la lingüística empírica. El desarrollo reciente de la ciencia lingüística, arguyen, ha convertido en anticuada a la filosofía del lenguaje común. Pese a todo, en la actualidad es cuestión abierta la de si estos y otros ataques están justificados y si la filosofía del lenguaje común ha segui-

do realmente su curso. Sin embargo, no puede haber duda alguna de su inmensa influencia en el pensamiento filosófico reciente y de su contribución permanente al progreso de la filosofía.

*Los artículos de este volumen han sido publicados anteriormente y se reproducen por autorización de sus autores y de los editores de las revistas o libros en que aparecieron por vez primera. Al principio de cada uno se expresa el agradecimiento específico que es debido. El artículo de Cavell ha sido levemente modificado para su publicación aquí; los demás se publican como aparecieron por primera vez, salvo que se han corregido las erratas, se han numerado de nuevo las notas y se han completado las referencias *. Las citas de artículos incluidos en este volumen se refieren a las páginas del mismo.*

* En la presente traducción frecuentemente ha sido necesario formular distintamente en castellano los giros lingüísticos ingleses que se aducen en la argumentación original. Cuando ello suscita algún problema particular se indica en nota a pie de página [T.].

MOORE Y EL LENGUAJE COMUN

NORMAN MALCOLM

De The Philosophy of G. E. Moore, *edited by P. A. Schilpp (Evanston, Illinois. The Library of Living Philosophers, Inc., 1942). Reproducido por autorización del autor, el compilador y The Library of Living Philosophers, Inc.*

I

Hablaré en este artículo de una característica importante del método filosófico del profesor Moore, en particular de su modo de refutar determinado tipo de proposición filosófica.

Empezaré dando una lista de proposiciones que han sido o son mantenidas por diversos filósofos. Estoy seguro de que cada una de estas proposiciones sería rechazada por Moore como falsa. Además, si se le pidiera, con respecto a cada proposición, que diera una *razón* para rechazarla o que *probara* que es falsa, daría una *razón* o *prueba* que sería sorprendentemente parecida en cada una de las proposiciones. Deseo examinar el carácter general de este método de prueba común para mostrar su peculiaridad y su justificación. Creo que mostrar la peculiaridad y la justificación del método de Moore de atacar este tipo de enunciado filosófico arrojará mucha luz sobre la naturaleza de la filosofía y explicará, igualmente, la importancia de Moore en la historia de la filosofía.

He aquí mi lista de proposiciones filosóficas:

1. No hay objetos materiales.
2. El tiempo es irreal.
3. El espacio es irreal.
4. Nadie percibe jamás un objeto material.
5. Ningún objeto material existe sin ser percibido.
6. Todo lo que uno puede ver cuando mira un objeto es parte de su propio cerebro.
7. No hay otras mentes; mis sensaciones son las únicas sensaciones que existen.
8. No podemos tener por *cierto* que hay otras mentes.
9. No podemos tener por *cierto* que el mundo no ha sido creado hace cinco minutos.
10. No podemos tener por *cierta* la verdad de ninguna proposición sobre objetos materiales.
11. Todas las proposiciones empíricas son hipótesis.
12. Todas las proposiciones *a priori* son reglas gramaticales.

Consideremos ahora el modo en que Moore atacaría estas proposiciones. Formularé respecto de cada una de ellas el tipo de argumento contrario que creo que daría Moore, o al menos que podría aprobar.

1. El Filósofo: "No hay objetos materiales."

Moore: "Ciertamente se equivoca, pues aquí tenemos una mano y aquí otra, de modo que hay al menos dos objetos materiales" [1].

2. El Filósofo: "El tiempo es irreal."

Moore: "Si usted quiere decir que ningún acontecimiento sigue o precede a otro acontecimiento, ciertamente se equivoca, pues *después* de comer he dado un paseo, después me he bañado y después he tomado el té" [2].

3. El Filósofo: "El espacio es irreal."

Moore: "Si usted quiere decir que nada está a la derecha, a la izquierda, encima o debajo de otra cosa, entonces ciertamente se equivoca, pues este tintero está a la izquierda de esta pluma y mi cabeza encima de los dos."

4. El Filósofo: "Nadie percibe jamás un objeto material" [3].

Moore: "Si por 'percibir' entiende 'oír', 'ver', 'tocar', etc., entonces nada más falso, pues ahora estoy viendo y tocando este trozo de tiza."

5. El Filósofo: "Ningún objeto material existe sin ser percibido."

Moore: "Lo que usted dice es absurdo, pues nadie percibía mi dormitorio mientras dormía la noche pasada, y ciertamente no dejó de existir."

6. El Filósofo: "Todo lo que uno puede ver cuando mira un objeto es parte de su propio cerebro" [4].

Moore: "Este escritorio que estamos viendo ahora ciertamente no forma parte de mi cerebro y, en realidad, yo nunca he visto una parte de mi propio cerebro."

7. El Filósofo: "¿Cómo probaría usted que es falsa la proposición de que sus propias sensaciones, sus sentimientos y sus experiencias son las únicas que existen?"

Moore: "De esta manera: Sé que ahora *usted* me ve y me oye, y sé además que mi mujer tiene dolor de muelas, y por consiguiente de esto se sigue que existen sensaciones, sentimientos y experiencias distintos de los míos."

8. El Filósofo: "Usted no puede tener por *cierto* que hay sensaciones o experiencias distintas de las suyas."

---

[1] Vid. MOORE, "Proof of an External World", en *Proceedings of the British Academy*, vol. XXV (1939); reproducido en G. E. MOORE, *Philosophical Papers* (London, Allen & Unwin, 1959).

[2] Vid. MOORE, "The Conception of Reality", en *Philosophical Studies* (London, Routlede & Kegan Paul, 1922), pp. 209 y sigs.

[3] Se trata del filósofo que afirma que todo lo que percibimos en realidad son datos sensoriales y que los datos sensoriales no son objetos materiales ni partes de objetos materiales.

[4] "Diría que lo que el fisiólogo ve cuando mira un cerebro es parte de su propio cerebro, no parte del cerebro que está examinando", Bertrand RUSSELL, *The Analysis of Matter* (London, Allen & Unwin, 1927), p. 383.

Moore: "Por el contrario, tengo por *absolutamente* cierto que ahora usted me ve y oye lo que digo, y es absolutamente cierto que mi mujer tiene dolor de muelas. Consiguientemente, sé que es absolutamente cierto que hay sensaciones y experiencias distintas de las mías."

9. El Filósofo: "No podemos tener por cierto que el mundo no ha sido creado hace cinco minutos, completo y con fósiles" [5].

Moore: "Tengo por cierto que yo y muchas otras personas han vivido durante muchos años, y que muchos años antes que nosotros vivieron otras personas, y sería absurdo negarlo."

10. El Filósofo: "No podemos tener por cierta la verdad de ninguna proposición sobre objetos materiales."

Moore: "Los dos tenemos por *cierto* que en esta habitación hay varias sillas, y lo absurdo sería sugerir que no lo sabemos, sino que solamente lo creemos y que tal vez no es así."

11. El Filósofo: "Todas las proposiciones empíricas son hipótesis en realidad."

Moore: "La proposición de que he desayunado hace una hora es ciertamente una proposición empírica, y sería ridículo llamarla una hipótesis."

12. El Filósofo: "Todas las proposiciones *a priori* son reglas gramaticales."

Moore: "Que nueve por seis son cincuenta y cuatro es una proposición *a priori,* pero sería equivocado calificarla de regla gramatical."

Es importante advertir que una característica común a todas las proposiciones filosóficas de nuestra lista es que son *paradójicas,* esto es, que se trata de proposiciones que una persona no maleada por la filosofía consideraría sorprendentes. Van contra el "sentido común". Este hecho juega un papel importante en la explicación de la naturaleza de los ataques de Moore contra tales proposiciones.

Examinemos la naturaleza general de las refutaciones de Moore. Uno se siente inclinado a decir que *dan por sentado lo que está en cuestión.* Cuando el filósofo dice que las proposiciones *a priori* son reglas gramaticales, entiende incluir la proposición de que nueve por seis son cincuenta y cuatro entre las proposiciones *a priori.* De ella, al igual que de cualquier otra proposición *a priori,* entiende decir que es realmente una regla gramatical. Cuando Moore niega simplemente que sea una regla gramatical parece dar por sentado lo que está en cuestión. Al menos su respuesta no parece

---

[5] Cfr. B. Russell, *An Outline of Philosophy* (London, Allen & Unwin, 1927), p. 7 (trad. catalana, Barcelona, Ed. 62, 1965). Se trata de un modo de expresar la opinión de que no se conocen con certeza los enunciados sobre el pasado.

fructífera, que sea de las que deben convencer al filósofo de la falsedad de lo que ha dicho.

Cuando el filósofo dice que no hay objetos materiales no se trata de que parte de lo que significa es que no hay manos, o, si concede que hay manos, de que parte de lo que significa es que las manos no son objetos materiales. La refutación de Moore, que afirma de dos cosas que son manos y que afirma que las manos son objetos materiales, de un modo u otro da por sentado lo que está en cuestión.

Y cuando el filósofo dice que uno no puede tener por cierto que haya sensaciones, sentimientos y experiencias distintos de los suyos, parte de lo que entiende decir es que nadie tiene por cierto que su mujer tiene dolor de muelas, y cuando Moore insiste en que tiene por cierto que su mujer tiene dolor de muelas, da por sentado lo que está en cuestión. Al menos parece una mala refutación; no se trata de algo que deba convencer al filósofo de que lo que ha dicho es erróneo.

Sostengo que lo que Moore dice como respuesta a las proposiciones filosóficas de nuestra lista es en cada caso perfectamente verdadero, y deseo mantener además que lo que dice en cada caso es una *buena* refutación, que muestra la falsedad de la proposición en cuestión. Explicarlo es el principal objetivo de este artículo.

La esencia de la técnica de Moore para refutar proposiciones filosóficas consiste en señalar que estas proposiciones *van contra el lenguaje común*. Tenemos que considerar, en primer lugar, de qué modo estas proposiciones van contra el lenguaje común, y, en segundo lugar, por qué el hecho de mostrar que una proposición filosófica va contra el lenguaje común la refuta.

Cuando Russell dijo que lo que el fisiólogo ve cuando mira un cerebro es parte del suyo propio, y no parte del cerebro que está examinando, no se refería, naturalmente, a un fisiólogo determinado, ni a todos, sino a cualquier persona. Lo que Russell entendía implicar era que siempre que en el pasado una persona había dicho que veía un árbol, una piedra o un pedazo de tiza sobre la mesa, lo que había dicho en realidad era falso, y que siempre que en el futuro una persona dijera que ve una casa, un automóvil o un conejo, esto sería falso en realidad. Lo único verdadero *en todo caso y siempre* que una persona diga que ve algo será que ve una parte de su propio cerebro.

El enunciado de Russell es muy alarmante. Nada más paradójico. Pero ¿de qué tipo de proposición se trata? ¿Entendía Russell implicar que siempre que en el pasado todo fisiólogo que hubiera creído que estaba viendo el cerebro de alguien se había *engañado*? Supongamos que, sin saberlo el fisiólogo, se le ha quitado parte de su cráneo y que además, también sin que lo sepa, se ha montado un

ingenioso dispositivo de espejos de modo que cuando trata de mirar un cerebro situado ante él lo que realmente ve es una parte de su propio cerebro. ¿Quería decir Russell que era esto lo que había ocurrido siempre en el pasado cuando un fisiólogo trataba de observar un cerebro, y lo que ocurrirá siempre en el futuro? Si estuviera haciendo un enunciado empírico directo de este tipo entonces está claro que no tendría prueba ninguna para él. No es el tipo de enunciado empírico que formularía un hombre inteligente.

Russell no formulaba un enunciado empírico. En el conjunto de circunstancias normales en que una persona diría corrientemente que ve al cartero, Russell podría estar de acuerdo acerca de las circunstancias determinadas de la situación. En realidad no estaría en desacuerdo sobre cuestión empírica alguna, pero todavía diría que lo que ve en realidad no es al cartero, sino parte de su propio cerebro. Parece, por tanto, que el desacuerdo no versa sobre los hechos empíricos, sino sobre el *lenguaje* que ha de ser usado para describirlos. Russell estaba diciendo que en realidad, decir que uno ve una parte del propio cerebro, *es un modo de hablar más correcto* que decir que se ve al cartero.

La proposición filosófica "Todo lo que uno puede ver cuando mira un objeto es parte del propio cerebro" puede ser interpretada como significativa de "Cuando alguien mira un objeto, es emplear un lenguaje más correcto decir que uno ve parte del propio cerebro que decir que se ve el objeto en cuestión". Y la respuesta de Moore, "Este escritorio que estamos viendo ahora no es parte de mi cerebro", puede ser interpretada como significativa de "Es emplear un lenguaje correcto decir que lo que estamos viendo ahora es un escritorio, y no es emplear un lenguaje correcto decir que lo que hacemos ahora es ver partes de nuestros propios cerebros" [6].

Cuando la discusión se observa desde este punto de vista, está claro que Moore se halla en lo cierto. Advertimos que la proposición filosófica que está atacando es falsa, sin que sean relevantes los argumentos que puedan aducirse en su favor [7]. Las "pruebas" pueden ser incluso tentadoras, pero acertamos al rechazarlas como proposiciones falsas sin examinarlas siquiera. Está claro que una persona puede desear ver el *Empire State,* y lo que ocurre cuando

---

[6] No hay que presumir que el profesor MOORE estaría de acuerdo con mi interpretación de la naturaleza de las paradojas filosóficas ni con mi interpretación de la naturaleza de sus refutaciones. Todo el mundo que esté familiarizado con el lenguaje y las discusiones de MOORE sabe que emplea refutaciones semejantes. Pero el análisis contenido en este artículo de las paradojas filosóficas y de las refutaciones de MOORE no lo ha sugerido nunca el propio MOORE.

[7] Lo que indujo a RUSSELL a formular la proposición fue el verse llevado a la opinión (1) de que lo que vemos en realidad son "objetos de la percepción", y (2) que lo que "percibe" una persona está localizado en su propio cerebro. Ninguno de estos enunciados expresa una proposición empírica.

realiza su deseo puede ser descrito en el lenguaje común diciendo que "Ahora está viendo el *Empire State* por vez primera"; está claro también que nunca aceptaríamos como descripción correcta de lo ocurrido el enunciado "Ahora está viendo una parte de su cerebro". Lo que la réplica de Moore nos recuerda es que constantemente se presentan situaciones que podemos describir mediante el lenguaje común formulando oraciones del tipo "Estoy viendo mi pluma", "Veo un gato", etc., y que sería desaforadamente incorrecto describirlas diciendo "Veo parte de mi cerebro". De esta manera la réplica de Moore constituye una refutación de la proposición filosófica.

Examinemos la proposición filosófica "No podemos tener por *cierta* la verdad de proposición alguna sobre objetos materiales" y la réplica característica de Moore "Los dos tenemos por *cierto* que en esta habitación hay varias sillas, y lo absurdo sería sugerir que no lo sabemos, sino que solamente lo creemos, y que tal vez no es así; lo absurdo sería decir que es altamente probable, pero no cierto". La opinión de que no podemos tener por cierta la verdad de proposición alguna sobre objetos materiales, y la opinión más amplia de que no tenemos por cierta la verdad de ninguna proposición empírica, son muy populares entre los filósofos [8]. Advirtamos lo amplia y paradójica que es la proposición del filósofo de que nunca tenemos por cierto que una proposición sobre objetos materiales es verdadera.

En la vida corriente todo el mundo ha sabido de casos concretos en los que una persona había dicho que tenía por cierto que alguna proposición sobre cosas materiales era verdadera pero en los que ha resultado estar equivocada. Alguien puede haber dicho, por ejemplo, que tenía por cierto por su olfato que en el puchero se estaban guisando zanahorias, pero precisamente usted acababa de levantar la tapadera y había visto que se trataba de nabos y no de zanahorias. Usted puede decir, *sobre una base empírica,* que *en este caso concreto,* cuando la persona decía que tenía por cierto que determinada proposición sobre objetos materiales era verdadera, se

---

[8] Por ej.: "... el conocimiento empírico es solamente probable", C. I. LEWIS, *Mind and the World-Order* (New York, Charles Scribner's Sons, 1929), página 309; "Hay ... razón para dudar de la percepción externa ... en el sentido amplio en que la acepta el sentido común", RUSSELL, *An Outline of Philosophy,* citado, p. 10; "... Nunca podemos estar completamente ciertos de que determinada proposición es verdadera...", RUSSELL, *An Inquiry into Meaning and Truth* (London, Allen & Unwin, 1940), p. 166; "... Ninguna proposición sintética auténtica... puede ser absolutamente cierta", A. J. AYER, *Language, Truth and Logic* (London, Oxford University Press, 1936), p. 127 (trad. cast., *Lenguaje, verdad y lógica,* Buenos Aires, Eudeba, 1965); "... Los enunciados sobre objetos materiales no son verificables concluyentemente", AYER, *The Foundations of Empirical Knowledge* (London, Macmillan, 1940), p. 239.

equivocaba. Y también puede haber sabido que se equivocaba al decir que tenía por cierto que se trataba de zanahorias, no por haber levantado la tapadera y visto los nabos, sino porque usted sabía por su experiencia pasada que el guiso de zanahorias huele como el guiso de nabos, y sabía, por tanto, que no estaba autorizado a concluir, partiendo solamente del olor, que era *cierto* que se trataba de zanahorias. Es un hecho empírico que, a veces, cuando se usan enunciados de la forma "Tengo por cierto que p", donde p es un enunciado sobre objetos materiales, lo que se dice es falso.

Pero cuando el filósofo afirma que nunca tenemos por cierta proposición material alguna no está afirmando este hecho empírico. Está afirmando que *siempre* que en el pasado una persona ha dicho "Tengo por cierto que p", donde p es una proposición material, ha dicho algo falso. Y está afirmando también que *siempre* que en el futuro alguien diga algo de este tipo, su proposición será falsa. El filósofo dice que no importa de qué proposición material se trate y que no son relevantes las circunstancias particulares del caso ni las pruebas de que disponga la persona. Si la proposición del filósofo fuera una proposición empírica, veríamos lo absurdamente irracional que sería formularla, mucho más irracional que la de un hombre que, sin saber nada sobre los elefantes, dijera que un elefante no bebe nunca más de cinco litros de agua diarios.

El filósofo no cae en *esta clase* de absurdo porque su proposición no es empírica. La razón de que esté tan seguro, y no sobre bases empíricas, de que nunca ha sido ni será correcto decir "Tengo por cierto que p", donde p es una proposición material, es que considera que esta *forma de hablar* es *impropia*. La considera como impropia en el sentido en que lo es toda expresión inconsistente. De la misma manera que no sería apropiado describir experiencia *ninguna* nuestra diciendo "Veo algo que es totalmente invisible", el filósofo piensa que nunca puede ser apropiado describir un estado de cosas diciendo "Tengo por cierto que p", donde p es una proposición material.

Entre los filósofos que mantienen que ninguna proposición material puede ser cierta, A. J. Ayer comprende que cuando formula esta proposición no formula juicio empírico alguno, sino que condena como impropia cierta forma de expresión. Dice:

> En realidad verificamos muchas de estas proposiciones [es decir, proposiciones que implican la existencia de objetos materiales] en una medida que hace altamente probable que sean verdaderas; sin embargo, dado que la serie de pruebas relevantes es infinita y no puede agotarse nunca, esta probabilidad no puede llegar jamás a la certeza lógica...
>
> Puede admitirse que hay un sentido en que es verdadero

> decir que nunca podemos estar seguros, respecto de una proposición que implique la existencia de un objeto material, que no nos engañamos, pero al mismo tiempo podemos objetar esta proposición sobre la base de que es engañosa. Es engañosa porque sugiere que es concebible alcanzar el estado de "estar seguro", aunque desgraciadamente no se halle en nuestro poder. *Pero,* de hecho, *la concepción de semejante estado es contradictoria en sí misma.* Pues para estar seguros, en este sentido, de que no nos engañamos, hemos de haber completado una serie infinita de verificaciones. Que uno no puede recorrer todos los miembros de una serie infinita es una proposición analítica... Consiguientemente, lo que diríamos si deseáramos evitar el malentendido no es que nunca podemos tener por cierta ninguna de las proposiciones en que expresamos nuestros juicios de percepción, sino que *la noción de certeza no se aplica a las proposiciones de esta clase.* Se aplica a las proposiciones *a priori* de la lógica y *la matemática,* y el hecho de que se aplique a éstas es una característica esencial de la distinción entre ellas y las proposiciones empíricas [9].

La razón, por tanto, de que Ayer esté tan seguro de que nunca ha sido ni será correcto para nadie decir que tiene por cierta una proposición sobre objetos materiales es que considera contradictorio decir que se tiene por cierta una proposición sobre objetos materiales. Cree que la expresión "tener por cierto" sólo se aplica propiamente a las proposiciones *a priori,* no a las proposiciones empíricas. La proposición filosófica "No tenemos por cierta la verdad de proposición material alguna" es un modo equivocado de expresar la proposición "La expresión 'tener por cierto' no se aplica apropiadamente a las proposiciones materiales". Y la respuesta de Moore, "Los dos tenemos por cierto que en esta habitación hay varias sillas, y lo absurdo sería sugerir que no lo sabemos, sino que solamente lo creemos o que es altamente probable pero no realmente cierto", es un modo equivocado de decir "Es un modo de hablar apropiado decir que tenemos por cierto que en esta habitación hay varias sillas, y sería un modo de hablar impropio decir que sólo lo creemos o que es altamente probable". La proposición filosófica y la respuesta de Moore son afirmaciones lingüísticas disfrazadas.

En éste y en los demás casos Moore está en lo cierto. Lo que hace su respuesta es darnos un *paradigma* de certeza absoluta de la misma manera que en el caso discutido anteriormente su res-

---

[9] AYER, *The Foundations of Empirical Knowledge,* citado, pp. 44-45. La cursiva es mía.

puesta nos daba un paradigma de visión de algo que no era parte del propio cerebro. Lo que hace su respuesta es apelar a nuestro sentido del lenguaje, hacernos advertir lo extravagante y equivocado que sería decir, cuando estamos en una habitación en la que vemos y tocamos sillas, que *creemos* que hay sillas pero que no lo tenemos por cierto, o que sólo es altamente probable que haya sillas. Al igual que en los casos anteriores, su respuesta nos hace advertir lo perfectamente apropiado que es en ciertos casos decir que se ve un escritorio o una pluma, y lo enormemente inapropiado que en estos mismos casos sería decir que se ve parte del propio cerebro. La respuesta de Moore nos recuerda que si un niño que está aprendiendo el lenguaje llegara a decir, en una habitación en la que hay sillas, que es "altamente probable" que haya sillas, sonreiríamos y *corregiríamos su lenguaje*. Nos recuerda que si pasamos rápidamente en automóvil junto a algunas plantas de un campo cultivado puede ser apropiado decir: "Es altamente probable que se trate de tomateras, aunque no puedo afirmarlo con certeza", pero que, en cambio, si nosotros mismos hemos plantado las simientes, las hemos abonado y regado, hemos observado su crecimiento, y finalmente hemos arrancado los tomates, entonces decir lo mismo sería, por emplear la expresión de John Wisdom, "hacer reír". Al recordarnos cómo empleamos corrientemente las expresiones "tener por cierto" y "altamente probable", la respuesta de Moore constituye una refutación de la proposición filosófica de que no podemos tener un conocimiento cierto de la verdad de las proposiciones materiales. Nos recuerda que *hay* un uso común de la expresión "tener por cierto" que se aplica a las proposiciones empíricas, y muestra así que Ayer se equivoca cuando dice que "La noción de certeza no se aplica a este tipo de proposiciones".

En realidad la noción de certeza *lógica* no se aplica a las proposiciones empíricas. Lo característico de una proposición lógicamente cierta, es decir, de una proposición *a priori,* es que su negación es contradictoria. No podemos *llamar* proposición empírica a ninguna proposición de esta índole. Una de las principales fuentes de la proposición filosófica: "No podemos tener por cierta la verdad de una proposición empírica", ha sido el deseo de señalar que las proposiciones empíricas carecen de certeza lógica. Pero esta perogrullada ha sido expresada de un modo falso. La verdad no es que la expresión "tengo por cierto" carezca de aplicación apropiada a las proposiciones empíricas, sino que el sentido en que tiene aplicación a las proposiciones empíricas *es diferente* al sentido en que tiene aplicación a las proposiciones *a priori.* La refutación de Moore consiste simplemente en señalar que tiene *una* aplicación para las proposiciones empíricas.

II

Puede objetarse: "Los hombres corrientes son ignorantes, están mal informados y, por tanto, se equivocan frecuentemente. El lenguaje común es el lenguaje de los hombres corrientes. Usted habla como si el hecho de que determinada expresión sea usada en el lenguaje común implicara que, cuando la gente la emplea, lo que dice es *verdadero*. Usted habla como si el hecho de que la gente diga: 'Tengo por cierto que *p*', donde *p* es una proposición material, implicara lo que la gente tiene por cierto. Pero esto es ridículo. En cierta época todo el mundo decía que la tierra era plana, cuando en realidad es redonda. Todo el mundo se equivocaba, y no hay razón alguna para suponer que en estas tesis filosóficas los filósofos no estén en lo justo y todo el mundo se equivoque."

Para responder a esta objeción precisamos tener en cuenta que hay dos modos en que una persona puede equivocarse cuando formula una proposición empírica. En primer lugar, puede equivocarse acerca de los hechos empíricos; en segundo lugar, puede saber perfectamente cómo son los hechos empíricos, pero emplear mal el lenguaje al describirlos. Podemos llamar a lo primero "equivocarse sobre los hechos" y a lo segundo "usar un lenguaje incorrecto", "usar un lenguaje impropio" o "usar mal el lenguaje".

Es cierto que en determinada época todo el mundo decía que la tierra era plana y que lo que todo el mundo decía era erróneo. Todo el mundo creía que si tomaba un barco y navegaba hacia el Oeste llegaría finalmente al borde y se caería. No podía creer que navegando hacia el Oeste volvería al punto de partida. Cuando decían que la tierra era plana, se equivocaban. El modo en que su proposición era errónea era un error sobre los hechos, y no se trataba de que usaran un lenguaje incorrecto. Empleaban un lenguaje perfectamente correcto para describir lo que pensaban que era la realidad. En el sentido en que lo que decían era erróneo, es perfectamente posible para *todo el mundo* decir lo que es erróneo.

Supongamos ahora un caso en que dos personas están de acuerdo acerca de los hechos empíricos y, sin embargo, no están de acuerdo en sus proposiciones. Por ejemplo, dos personas observan un animal; tienen de él una imagen clara y lo ven en primer plano. Sus descripciones del animal concuerdan perfectamente, pero la una dice que se trata de un zorro y la otra que se trata de un lobo. Su desacuerdo puede calificarse de lingüístico. Naturalmente, respecto de los desacuerdos lingüísticos existe la verdad y el error. Uno u otro, o ambos, está usando un lenguaje incorrecto.

Supongamos ahora un caso análogo al anterior con la excepción siguiente: la persona que dice que se trata de un lobo no solamen-

te está de acuerdo con la otra acerca de las características del animal, sino que además *está de acuerdo en que un animal con esas características se denomina comúnmente zorro.* Si continuara insistiendo en que se trata de un lobo, advertiríamos lo absurdo de su posición. Diría que, a pesar de que el otro hombre emplea, para describir determinada situación, una expresión que es la empleada comúnmente para describir ese tipo de situaciones, la otra persona está empleando un lenguaje incorrecto. Lo que hace que esta proposición sea absurda es que el lenguaje común *es* lenguaje correcto.

Los autores de las paradojas filosóficas incurren en este mismo absurdo, aunque de un modo más sutil y encubierto. Cuando el filósofo dice que en realidad nunca percibimos objetos materiales, no está en desacuerdo con el hombre común acerca de una cuestión empírica. Comparemos este caso con el de dos hombres que avanzan por una carretera. Uno de ellos dice ver árboles a lo lejos, mientras que el otro dice que no es cierto que vea árboles y que en realidad lo que ve es un espejismo. Se trata de una disputa auténtica acerca de los hechos, y es resoluble avanzando por la carretera hasta el lugar donde se cree que están los árboles.

Sin embargo, el filósofo que afirma que el hombre común se equivoca cuando dice ver un gato en un árbol no dice que se trata de una ardilla y no de un gato, ni pretende que se trate de un espejismo o de una alucinación. Estaría de acuerdo en que los hechos de la situación son los comúnmente descritos por la expresión "ver un gato en un árbol". Pese a todo, dice que el hombre no ve *realmente* un gato, sino sólo algunos datos sensoriales de un gato. Si al filósofo le complace sustituir la expresión "Veo a mi mujer" por "Veo algunos datos sensoriales de mi mujer", etc., está en libertad de expresarse así, *siempre que* advierta de antemano a la gente de modo que le comprendan. Pero cuando afirma que el hombre no ve *realmente* un gato hace algo absurdo, pues implica que una persona puede usar, para describir cierto estado de cosas, la expresión que se usa comúnmente para describir precisamente este estado de cosas, y que usa, sin embargo, un lenguaje incorrecto.

Los filósofos se han visto llevados a atacar el lenguaje común por su suposición de que determinadas expresiones del lenguaje común son contradictorias [10]. Algunos filósofos han creído que toda afirmación de existencia de un objeto material, p. ej., "Hay una silla en el rincón", es contradictoria. Otros han creído que toda afirmación de la percepción de un objeto material, p. ej., "Veo una mosca en el techo", es contradictoria. Otros, que toda afirmación

---

[10] Creo que en realidad esto se halla por debajo de *todos* los ataques al lenguaje común. ¿Cómo puede mantener un filósofo, sobre una base no empírica, que el uso de determinada expresión producirá *siempre* una proposición falsa, a menos que mantenga que la expresión es contradictoria?

de la existencia de un objeto material no percibido, p. ej., "La casa se quemó cuando no había nadie cerca", es contradictoria. Y algunos parecen haber pensado que las proposiciones que describen relaciones espaciales, p. ej., "El fogón está a la izquierda de la nevera", son también contradictorias.

Algunos filósofos parecen haber pensado que las proposiciones que describen relaciones temporales, p. ej., "Carlos llegó después de los demás, pero antes de que cerraran las puertas", son contradictorias. Ciertos filósofos creen que es contradictorio afirmar que un enunciado empírico puede tenerse por cierto, p. ej., "Tengo por cierto que el depósito está medio lleno".

La presuposición subyacente a todas estas teorías es que una expresión común *puede* ser contradictoria. Esta presuposición me parece falsa. Por "expresión común" entiendo una expresión que tiene un uso común, es decir, que se usa corrientemente para describir cierto tipo de situación. No entiendo que se trate de una expresión usada frecuentemente. Sólo es necesario que se trate de una expresión que *se usaría* para describir cierto tipo de situaciones si estas situaciones existieran o se creyera que existen. Para que una expresión sea una expresión común es preciso que tenga un *uso* comúnmente aceptado, pero no es necesario que sea *usada*. Todas las proposiciones anteriores, que han sido consideradas contradictorias por diversos filósofos, son expresiones comunes en este sentido.

La razón de que ninguna expresión común sea inconsistente es que la expresión inconsistente es una expresión que *nunca* sería usada para describir *ninguna* clase de situación. Carece de uso descriptivo. Una expresión común es una expresión que puede ser usada para describir cierta clase de situación, y puesto que puede ser usada para describir cierta clase de situación, *puede* describir esta clase de situación. Una expresión inconsistente, por el contrario, no describe nada. Naturalmente, es posible *construir,* a partir de las expresiones comunes, expresiones inconsistentes. Pero la expresión así construida no es a su vez una expresión común, es decir, no se trata de una expresión que tenga un uso descriptivo.

La proposición de que ninguna expresión común es inconsistente es una tautología, pero tal vez resulte esclarecedora. No *decimos* que una expresión que tiene un uso descriptivo sea una expresión inconsistente. Por ejemplo, la expresión "Es y no es" parece inconsistente, pero tiene un uso descriptivo. Si, por ejemplo, está cayendo una llovizna muy fina—tan ligera que no sería correcto decir que *llueve,* pero suficiente para no hacer del todo correcto decir que *no* llueve—y alguien, pidiendo información, pregunta si se trata de lluvia, podemos responder: "Bueno, es y no es." No diríamos que la expresión, usada en este contexto, es inconsistente.

La cuestión es que, incluso si una expresión tiene la apariencia de ser inconsistente, no *decimos* que lo sea siempre que tenga un uso. No decimos de expresión *alguna* empleada para describir o referirse a cierto estado de cosas que *en este uso* es inconsistente. De ello se sigue que ninguna expresión común, en ese uso común, es inconsistente. Siempre que un filósofo pretende que una expresión común es inconsistente está interpretando erróneamente el significado de la expresión común.

Cierta paradoja filosófica afirma que siempre que una persona usa determinada expresión, lo que dice es falso. Ello puede ser o bien porque el tipo de situación descrito por la expresión nunca ocurre *de hecho* o porque la expresión misma sea inconsistente. Pero responder a la proposición filosófica mostrando que la expresión en cuestión tiene un uso descriptivo en el lenguaje común es probar en primer lugar que la expresión no es inconsistente, y, en segundo lugar, que, consiguientemente, la única base para mantener que cuando la gente usa dicha expresión lo que dice es siempre falso tendrá que ser una pretensión de que *sobre la base de la evidencia empírica* se sabe que la situación descrita por la expresión nunca ha ocurrido ni ocurrirá. Pero está perfectamente claro que el filósofo no da prueba empírica alguna en favor de su paradoja.

La objeción suscitada al principio de esta sección contiene la pretensión de que del hecho de que cierta expresión se use en el lenguaje común no se sigue que siempre que la gente la use lo que diga sea verdadero. Por ejemplo, del hecho de que la expresión "a la izquierda de" sea una expresión común no se sigue que siempre haya algo a la izquierda de otra cosa. Y del hecho de que la expresión "es cierto que", aplicada a las proposiciones empíricas, sea común, no se sigue que las proposiciones empíricas sean *ciertas*. Consideremos, ahora, esta cuestión.

La expresión "Es un fantasma" tiene un sentido descriptivo. Se trata, en mi sentido, de una expresión común; del hecho de que sea una expresión común no se sigue que haya habido nunca fantasmas. Pero es importante advertir el hecho de que la gente puede aprender el significado de la palabra "fantasma" sin ver fantasma alguno en realidad. Es decir, que el significado de la palabra "fantasma" puede explicarse en términos de lo que ya conocemos. Me parece que a este respecto hay una diferencia enorme entre el aprendizaje de la palabra "fantasma" y el aprendizaje de palabras como "anterior", "posterior", "a la izquierda de", "encima", "debajo", "objetos materiales", "es posible que" o "lo cierto es que". La diferencia consiste en que mientras que podemos enseñar a una persona el significado de la palabra "fantasma" sin mostrarle un ejemplo de aplicación verdadera de esta palabra, no es posible enseñarle el significado de las demás expresiones sin mostrarle ejem-

plos de aplicaciones verdaderas de estas expresiones. La gente no puede haber aprendido el significado de las expresiones "a la izquierda de" o "encima" a menos que le hayan sido mostrados ejemplos de cosas que están a la izquierda o encima de otras. En una palabra, no podría haber aprendido los significados de las expresiones que describen relaciones espaciales sin haber tenido trato con algunos ejemplos de relaciones espaciales. Igualmente, la gente no habría aprendido el uso de expresiones que describen relaciones temporales como "anterior" y "posterior" a menos que le hayan sido mostrados ejemplos de objetos que están en dichas relaciones temporales. Y tampoco se habría aprendido la diferencia entre "ver un objeto material" y "ver una imagen accidental" o "tener una alucinación" a menos que realmente se haya tenido trato con casos de visión de objetos materiales. Y la gente no habría aprendido el significado de "es probable que", aplicado a las proposiciones empíricas, a menos que le hubieran sido mostrados casos de probabilidad empírica y de certeza empírica y hubiera visto la diferencia o las diferencias entre ambos.

En el caso de todas las expresiones cuyos significados han de ser mostrados y no pueden ser explicados, como puede ser el significado de "fantasma", se sigue que, por tratarse de expresiones comunes del lenguaje, ha habido *muchas* situaciones del tipo descrito por ellas; de otro modo no hubiera sido posible que tanta gente aprendiera el uso correcto de estas expresiones. Consiguientemente, siempre que una paradoja filosófica afirma, respecto de una expresión así, que, siempre que se usa esta expresión, el uso de la misma produce una proposición falsa, entonces demostrar que la expresión es una expresión *común* es refutar completamente la paradoja.

III

Una proposición empírica puede ser paradójica y no ser falsa. Una proposición filosófica no puede ser paradójica y no ser falsa. Ello se debe a que son paradójicas de formas completamente diferentes. Si una proposición empírica es paradójica se debe a que afirma la existencia de hechos empíricos que todo el mundo o casi todo el mundo considera incompatibles con la existencia de otros hechos empíricos bien establecidos. Pero si una proposición filosófica es paradójica, se debe a que afirma la impropiedad de una forma de hablar común. Todo el mundo puede equivocarse sobre determinadas cuestiones empíricas. Por ello una proposición empírica puede ser paradójica y a la vez verdadera. Pero no es posible que sea impropia una forma común de hablar. Es decir, el lenguaje común es lenguaje correcto.

Cuando un filósofo dice, por ejemplo, que todas las proposiciones empíricas son hipótesis [11], o que las proposiciones *a priori* son en realidad reglas gramaticales [12], Moore lo ataca inmediatamente. Y lo hace porque advierte las violaciones al lenguaje común implícitas en tales proposiciones. "¿Es '49 menos 22 igual a 27' una *regla gramatical?* ¿Es una *hipótesis* 'Napoleón fue derrotado en Waterloo'? ¡Qué modo de hablar más absurdo!" Los ataques de Moore nos muestran que el uso común de las expresiones "regla gramatical" e "hipótesis" es muy diferente del sugerido por las proposiciones filosóficas. Si un niño que aprende el lenguaje dijera que "49 menos 22 igual a 27" es una *regla gramatical* o que "Napoleón fue derrotado en Waterloo" es una *hipótesis,* le corregiríamos. Diríamos que semejante lenguaje no es un modo de hablar apropiado.

La razón de que el filósofo formule su paradójica proposición de que todas las proposiciones empíricas son hipótesis es que se halla influido por—y desea subrayar—cierto parecido entre las proposiciones empíricas a las que denominaríamos corrientemente hipótesis y las proposiciones empíricas a las que llamaríamos no ya hipótesis, sino verdades absolutamente ciertas. El parecido entre la proposición empírica cuya verdad decimos que no está perfectamente establecida pero que podemos adoptar para emplearla como hipótesis de trabajo y la proposición empírica cuya verdad decimos que es absolutamente cierta, reside en que de ninguna de las dos tenemos una certeza *lógica.* Así, no es inconsistente la negación de ninguna de las dos. La negación de la proposición empírica absolutamente cierta, al igual que la de la hipótesis, es una posibilidad lógica. El filósofo, deseando destacar este parecido, lo hace diciendo que todas las proposiciones empíricas son hipótesis en realidad. Análogamente, una de las principales fuentes de la proposición paradójica de que las proposiciones empíricas nunca tienen una certeza absoluta, sino solamente una probabilidad elevada, reside, como hemos dicho, en el deseo de destacar este mismo parecido. El artificio de hablar paradójicamente, que el filósofo adopta para destacar determinado parecido, ignora, naturalmente, las *di*semejanzas. Ignora las disemejanzas que en el lenguaje común *justifican* la distinción entre las proposiciones empíricas absolutamente ciertas y las proposiciones empíricas que son únicamente hipótesis o que tienen solamente una probabilidad elevada.

Consideremos otro ejemplo del procedimiento filosófico consistente en emplear una paradoja para destacar un parecido o una diferencia. Los filósofos han formulado a veces la proposición "To-

---

[11] "Las proposiciones empíricas son sola y exclusivamente hipótesis...", AYER, *Language, Truth and Logic,* citado, p. 132.

[12] No sé *exactamente* si esta proposición se ha escrito alguna vez, pero se ha aducido en discusiones en Cambridge.

das las palabras son vagas". Lo que ha inducido al filósofo a formular esta paradoja es el deseo de destacar el parecido entre las palabras que tienen significados vagos y las palabras de significado claro. El significado de un término es vago si en gran número de situaciones en las que se suscita la cuestión de si el término es aplicable o no, las personas que conocen el uso del término y también todos los hechos de las situaciones quedan indecisas acerca de si se aplica o no el término, o están en desacuerdo entre sí, sin ser capaces de llegar a una opinión que obtenga el asentimiento. Llamaremos a estas situaciones casos indecidibles. Un término es vago, por consiguiente, si respecto de la cuestión de su aplicación hay un *gran* número de casos indecidibles. Pero incluso con respecto a los términos de los que diríamos corrientemente que tienen significados claros es posible hallar casos indecidibles. La única diferencia entre los términos claros y los términos vagos es que con respecto a los primeros el número de casos indecidibles es relativamente reducido. Sin embargo—dice el filósofo—, la diferencia entre un número elevado de casos indecidibles y un número reducido es entonces solamente una diferencia de *grado*. Por ello siente la tentación de decir que *todos* los términos son vagos en realidad. No obstante, podríamos preguntar, ¿por qué no ha de servir el uso de los términos "vago" y "claro" del lenguaje común para llamar la atención acerca de estas diferencias de grado?

Parecidamente, un biólogo filosofante, que halla imposible trazar una línea de separación estricta para las características de los objetos inanimados y las de los seres animados, puede estar tentado de proclamar que toda la materia está realmente animada. Lo que dice es algo filosófico, paradójico y falso, pues constituye una infracción del lenguaje común, en cuyo aprendizaje aprendemos a llamar animadas a cosas como los peces y las aves e inanimadas a cosas como las piedras y las mesas.

Ciertas expresiones de nuestro lenguaje funcionan por parejas, por ejemplo, "grande" y "pequeño", "animado" e "inanimado", "vago" y "claro", "cierto" y "probable". En su uso en el lenguaje común un miembro del par *exige* su opuesto: animado se *contrasta* con inanimado, probabilidad con certeza, vaguedad con claridad, etcétera. Pero los criterios de uso de las expresiones de estos pares tienen ciertas características que inducen a los filósofos a desear eliminar el uso de un miembro del par. Cuando el filósofo dice que todas las palabras son vagas en realidad, está proponiendo que no apliquemos nunca la palabra "claro", es decir, propone la abolición de su uso.

Pero supongamos que nuestro lenguaje *cambiara* de un modo que hiciera ciertas las proposiciones filosóficas, es decir, de un modo que hiciera verdadero que ya no fuera correcto llamar inanimados

a los objetos materiales, ni ciertos a los enunciados empíricos, ni fuera cierto tampoco decir que el significado de una palabra es claro. ¿Sería esto una mejora?

Es importante advertir que con semejante cambio no ganaríamos nada. En el lenguaje revisado las palabras tendrían una doble función. La palabra "vago" tendría que realizar la función desempeñada anteriormente por las palabras "vago" y "claro". Pero no podría realizarla. Lo esencial del significado de "vago", en su uso anterior, era que la vaguedad se *contrastara* con la claridad. Y en el lenguaje revisado no podría contrastarse con nada. La palabra "vago" sería simplemente abandonada como inútil y nos veríamos obligados a adoptar un nuevo par de términos que expresara la misma distinción expresada anteriormente por las palabras "claro" y "vago". La revisión de nuestro lenguaje no conseguiría nada.

Las proposiciones paradójicas de los filósofos han sido formuladas, sugería, por su deseo de destacar parecidos o diferencias entre los criterios del uso de ciertos términos. Por ejemplo, la proposición según la cual las proposiciones empíricas no son ciertas procede del deseo de destacar la similaridad entre los criterios de aplicación de las expresiones "absolutamente cierto" y "altamente probable" a las proposiciones empíricas, y también del deseo de destacar la diferencia entre los criterios para aplicar "cierto" a las proposiciones empíricas y a las proposiciones *a priori*. El deseo de destacar diversos parecidos y diferencias es lo que induce a los filósofos a formular sus paradojas.

He hablado tan largamente sobre la naturaleza de las proposiciones filosóficas paradójicas y de las tentaciones que las suscitan para iluminar el papel de Moore como filósofo. Resulta sorprendente que Moore no caiga jamás en semejantes tentaciones. Por el contrario, se apoya en el lenguaje común defendiéndolo contra todo ataque y contra toda paradoja. El filosofar de muchos de los filósofos más importantes ha consistido en repudiar más o menos sutilmente el lenguaje común. El filosofar de Moore ha consistido principalmente en refutar a los repudiadores del lenguaje común.

El papel desempeñado por Moore, el Gran Refutador, en la historia de la filosofía ha sido esencialmente destructivo (su teoría constructiva más importante, la teoría de que "bien" es una cualidad simple indefinible, como "amarillo", fue una consecuencia natural de su propio tratamiento destructivo de innumerables intentos de definir "bueno"). Comprender cuán gran parte de la filosofía consiste en atacar el lenguaje común y el sentido común y ver que el lenguaje común tiene que ser correcto es advertir la importancia y la justificación de la función destructiva de Moore en la filosofía.

Cabe preguntar: "Usted dice que la paradoja del filósofo se sus-

cita por su deseo de destacar un parecido o una diferencia en los criterios de uso de determinadas expresiones. Pero si el parecido o la diferencia existen realmente, y si todo lo que hace la proposición filosófica es llamar la atención sobre ellos, ¿por qué no permitir la paradoja? ¿Qué peligro hay en ella?" La respuesta es que si esto agotara la cuestión no habría peligro alguno. Pero lo que ocurre invariablemente es que el filósofo se ve inducido, por la forma de su proposición filosófica, a imaginar que se trata de una proposición empírica. "No hay certeza sobre las cuestiones empíricas" se parece mucho a "No hay certeza sobre el futuro de la generación actual". "Lo que uno ve realmente cuando mira un objeto es parte de su propio cerebro" se parece mucho a "Lo que ocurre realmente cuando uno ve un objeto es que los rayos de luz procedentes de él impresionan la retina". Engañado por el aparente parecido de estas dos formas de proposiciones, y sabiendo que lo paradójico de las proposiciones empíricas no es una objeción a que sean verdaderas, el filósofo imagina que su paradoja es realmente verdadera, que el sentido común está realmente equivocado al suponer que las cuestiones empíricas son ciertas, que las palabras tienen significados claros, que se ve algo distinto del propio cerebro, que algo ocurrió antes o después de otra cosa, etc.

Cuando el filósofo supone que su paradoja es literalmente verdadera es saludable refutarle. El hecho de que los autores de las paradojas imaginen casi siempre estar en lo cierto y crean equivocado al sentido común, y que necesiten que se les demuestre que sus propias proposiciones son falsas, explica la gran importancia de Moore en la filosofía. Nadie puede rivalizar con Moore como refutador porque nadie ha tenido un olfato tan agudo como el suyo para las paradojas. El extraordinariamente poderoso sentido del lenguaje de Moore le permite advertir las más sutiles violaciones al lenguaje común.

Contra el método de refutación de Moore pueden argüirse dos cosas [13]. En primer lugar, con frecuencia deja de convencer al autor de la paradoja de que se equivoca. Si, por ejemplo, la paradoja es que nadie sabe con certeza que otra persona tiene sensaciones, sentimientos y experiencias, y Moore responde: "Por el contrario, tengo por cierto que usted me ve y me oye", es fácil que quien ha formulado la paradoja no se sienta refutado. Ello se debe en gran parte a que la respuesta de Moore no pone de manifiesto la naturaleza lingüística y no empírica de la paradoja. Suena como si se opusiera una proposición empírica a otra, contradictoria de la primera. Su respuesta no aclara que lo que hace la paradoja es atacar, como incorrecta, una forma común de hablar, *sin estar en desacuer-*

[13] Esto cualifica mi proposición anterior de que las refutaciones de MOORE son *buenas*.

do acerca de los hechos empíricos, siempre que se usa la forma de hablar común.

En segundo lugar, el estilo de refutación de Moore no se remonta a las fuentes de las dificultades filosóficas que suscitan la paradoja. Aunque muestre al filósofo que su paradoja es falsa, le deja insatisfecho. No le explica lo que le ha hecho desear atacar el lenguaje común. Y no elimina la tentación de atacar el lenguaje común mostrando lo estéril que es este ataque. En resumen: incluso aunque Moore consiga que el filósofo se sienta refutado, no consigue resolver el rompecabezas filosófico que le indujo a formular la paradoja que había que refutar.

Sin embargo, decir que la técnica de refutación de Moore es el primer paso esencial de un método filosófico completo no muestra adecuadamente la importancia del papel desempeñado por él en la historia de la filosofía. El gran papel histórico de Moore reside en que seguramente ha sido el primer filósofo que ha advertido que toda proposición filosófica que viole el lenguaje común es falsa, y, consiguientemente, en que ha sido el primero en defender el lenguaje común contra sus violadores filosóficos [14].

[14] En la actualidad (1963), creo que mi artículo da una descripción precisa de la reacción de MOORE frente a afirmaciones filosóficas típicas, y también que los puntos más fundamentales del artículo son sólidos. No me gusta su tono juvenilmente confiado y mis observaciones sobre los enunciados filosóficos "paradójicos" son innecesariamente paradójicas; lo que digo aquí sobre la *certeza* es ciertamente insatisfactorio, y no creo ya que sea preciso entender que MOORE presenta *paradigmas* de percepción, conocimiento, etc.... Para una interpretación algo diferente de la defensa de lenguaje común por MOORE el lector puede recurrir al ensayo "George Edward Moore", de mi libro *Knowledge and Certainty* (Englewood Cliffs, N. J., Prentice-Hall, 1963). [Nota añadida en la presente edición].

EL LENGUAJE COMUN

GILBERT RYLE

De The Philosophical Review, *vol. LXII (1953). Reproducido por autorización del autor* y The Philosophical Review.

Los argumentos de los filósofos han girado frecuentemente en torno a lo que decimos y lo que no decimos o, más estrictamente, en torno a lo que podemos y no podemos decir. Semejantes argumentos pueden encontrarse en los escritos de Platón y son corrientes en los de Aristóteles.

En los últimos años algunos filósofos que se han ocupado febrilmente de la naturaleza y la metodología de su profesión han formulado muchos argumentos de este tipo. Otros filósofos los han rechazado. Las discusiones sobre los méritos de estos argumentos no han sido instructivas porque ambos bandos han complicado el problema. Pretendo aquí desenredarlo.

"Común"

En esta discusión hay una expresión que aparece una y otra vez: "el uso del lenguaje común". A menudo, aunque muy equivocadamente, se la considera como una paráfrasis de "la usanza lingüística común". Algunos de sus partidarios afirman que todos los problemas filosóficos son problemas acerca del uso del lenguaje común, o que todas las cuestiones filosóficas se resuelven o pueden ser resueltas examinando la usanza lingüística común.

Dejando para más adelante el examen de la noción de *usanza lingüística,* deseo empezar comparando la expresión "el uso del lenguaje común" con la expresión aparentemente similar, pero totalmente diferente, "el uso común de la expresión '...' ". Cuando la gente habla del uso del lenguaje común, la palabra "común" está en contraste implícito o explícito con "fuera de lo corriente", "esotérico", "técnico", "poético", "notacional" y, a veces, "arcaico". "Común" significa "ordinario", "corriente", "coloquial", "vulgar", "natural", "prosaico", "no notacional", "en el habla de todo el mundo", y generalmente está en contraste con formas de expresión cuyo uso conocen muy pocas personas, como los términos técnicos o los simbolismos artificiales de juristas, teólogos, economistas, filósofos, cartógrafos, matemáticos, lógicos y jugadores de tenis. No hay una frontera estricta entre "común" y "no común", "técnico" y "no técnico" o "anticuado" y "corriente". La palabra "carburador", ¿es de uso común o más bien de uso no común? La palabra "blonda"

¿está en labios de todo el mundo o solamente de las mujeres? ¿Qué hay que decir de "homicidio", "inflación", "coeficiente" y *off-side?* Por otro lado, nadie dudaría en qué parte hay que colocar "isótopo" o "pan", "implicación material" o "si", "cardinal transfinito" u "once", "asaz" o "bastante". Los límites de "común" son borrosos, pero corrientemente no tenemos dudas acerca de si una expresión pertenece o no al hablar común.

Sin embargo, en "el uso común de la expresión '...'", "común" no se contrapone a "esotérico", "arcaico" o "especializado", etc. Se contrapone a "atípico" o "anormal". Podemos contrastar el uso normal o típico de un cuchillo de pescado o de un esfigmomanómetro con algún uso irregular de los mismos. El uso típico de un cuchillo de pescado consiste en cortar pescado, pero también puede emplearse para arrancar patatas o como heliógrafo. Un esfigmomanómetro puede emplearse, que yo sepa, para comprobar la presión de los neumáticos de automóvil, pero éste no es su uso típico. Un útil o instrumento tiene usos típicos y atípicos, tanto si se trata de un instrumento común como si se trata de un instrumento especializado. Si un término es altamente técnico, mucha gente no conocerá su uso típico o, *a fortiori,* los usos atípicos del mismo, supuesto que tenga alguno. Si se trata de un término vulgar, entonces casi todo el mundo conocerá su uso típico y muchas personas conocerán también sus usos atípicos, si los tiene. Hay gran cantidad de palabras, como "de", "tener" y "objeto", que carecen de uso típico, de la misma manera que no lo tienen la cuerda, el papel y las navajas. Montones de palabras carecen de uso atípico. Creo que "dieciséis" no tiene ninguno, como tampoco lo tiene "narciso trompón". Seguramente tampoco lo tienen los gemelos de cuello. Los usos atípicos de una palabra son, p. ej., usos metafóricos, hiperbólicos, poéticos, o usos deliberadamente amplios o restringidos de la misma. Además de contrastar el uso típico con algunos usos atípicos, a menudo deseamos contrastar el uso normal de una expresión con usos de la misma supuestos, sugeridos o recomendados. Se trata de un contraste no ya entre el uso regular y los usos irregulares, sino entre el uso regular y lo que se pretende o se recomienda que sea el uso regular.

Cuando hablamos del uso común o típico de una palabra no lo caracterizamos necesariamente de alguna otra manera, p. ej., ensalzándolo, recomendándolo o dando fe de él. No apelamos o nos basamos necesariamente en su tipicidad. Las palabras "común", "normal" y "típico" pueden servir simplemente para referirnos a un uso, sin describirlo. Se trata de palabras incoloras desde el punto de vista filosófico y es fácil prescindir de ellas. Cuando hablamos del sereno habitual, nos referimos simplemente al sereno al que conocemos independientemente de que sea el único que esté nor-

malmente de ronda; no damos información sobre él ni rendimos tributo a su regularidad. Cuando hablamos de la ortografía típica de una palabra o del ancho normal de los ferrocarriles españoles, no describimos, recomendamos o apoyamos esa ortografía o esa anchura de vías: damos simplemente una referencia que esperamos que nuestros oyentes comprenderán sin vacilación. A veces, naturalmente, esta indicación no funciona. A veces el uso típico en un lugar es diferente del uso típico en otro, como ocurre con "carro". A veces el uso típico en un contexto difiere del uso típico en otro, como ocurre con "radio". La discusión acerca de cuál entre varios usos es el típico no es una discusión filosófica sobre tales usos. Consiguientemente, carece de interés desde el punto de vista filosófico, aunque el acuerdo en este punto puede ser a veces un requisito para que exista comunicación entre los filósofos.

Si deseo hablar de un uso atípico de una palabra o de un cuchillo de pescado no es suficiente que trate de referirme a él mediante la expresión "el uso atípico de...", porque puede haber muchos usos atípicos. Para llamar la atención del oyente sobre un uso atípico determinado tengo que dar alguna descripción de él; por ejemplo, citar un contexto especial en el que se advierta que la palabra se usa de un modo atípico.

Esto, aunque siempre es posible, a menudo no es necesario para el uso típico de una expresión, aunque en los debates filosóficos a menudo se solicita que uno lo haga, dado que los filósofos se hallan en tales dificultades que pretenden que no pueden pensar cuál es el uso típico, dificultad que olvidan, naturalmente, cuando enseñan a niños o a extranjeros cómo utilizar esa expresión o cuando consultan los diccionarios.

Es fácil ver ahora que el aprendizaje o la enseñanza del uso común o típico de una expresión no es necesariamente, aunque puede serlo, aprendizaje o enseñanza del uso de una expresión corriente o vulgar, de la misma manera que el aprendizaje o la enseñanza del uso típico de un instrumento no es necesariamente, aunque puede serlo, aprendizaje o enseñanza del uso de un utensilio casero. Muchas palabras e instrumentos, sean raros o corrientes, tienen usos típicos y pueden tener o no tener igualmente usos atípicos.

El filósofo que mantuviera que determinadas cuestiones filosóficas son cuestiones sobre los usos comunes o típicos de ciertas expresiones, por consiguiente, no se vería obligado a opinar que se trata de cuestiones sobre los usos de expresiones comunes o coloquiales. Podría admitir que la palabra "infinitesimal" no está en labios de todo el mundo e incluso mantener que Berkeley examinaba el uso común o típico de "infinitesimal", es decir, el uso normal —si no el único—en que los especialistas matemáticos empleaban esta palabra. Berkeley no examinaba el uso de una expresión colo-

quial, sino el uso regular o típico de un término relativamente esotérico. No nos contradecimos si afirmamos que estaba examinando el uso común de una expresión no común.

Está claro que gran número de discusiones filosóficas son de este tipo. En la filosofía del derecho, la biología, la física, la matemática, la lógica formal, la teología, la psicología y la gramática es preciso examinar conceptos técnicos, y estos conceptos se expresan mediante términos más o menos rebuscados. No hay duda de que en este examen hay un intento de elucidar en términos no técnicos los términos técnicos de tal o cual teoría especializada, pero este mismo intento implica discutir los usos comunes o típicos de los términos técnicos.

También es indudable que el estudio por parte de los filósofos de los usos típicos de expresiones que todos empleamos tiene una cierta prioridad sobre el estudio de los usos típicos de expresiones que emplean solamente, p. ej., los especialistas de la ciencia o del derecho. Estos especialistas explican a los principiantes los usos típicos de los términos de su arte en parte hablándoles en términos no esotéricos. La terminología no técnica es, de este modo, fundamental para las terminologías técnicas. El pago en efectivo tiene esta misma primacía sobre el pago en talones o letras de cambio, al igual que sus mismos inconvenientes cuando se hallan en marcha transacciones complejas.

No hay duda, finalmente, de que algunos de los problemas más importantes de la filosofía se suscitan por la existencia de enredos lógicos no en tal o cual teoría especializada, sino en el pensamiento y en el discurso de todo el mundo, de los especialistas y de los no especialistas. Los conceptos de *causa, prueba, error, debe, puede,* etc., no son propios de grupos especiales de personas. Todos los empleamos antes de empezar a desarrollar o a seguir teorías especializadas, y no podemos seguir o desarrollar tales teorías a menos que empleemos ya estos conceptos. Pertenecen al embrión de todo pensamiento, incluyendo el pensamiento especializado. De esto no se desprende, sin embargo, que todas las cuestiones filosóficas tengan que ver con estos conceptos elementales. El arquitecto ha de ser cuidadoso respecto de los materiales de la construcción, pero no solamente respecto de ellos.

"Uso"

Examinemos ahora otra cuestión. La frase "el uso común (es decir, típico) de la expresión '...'" se repite tan a menudo que se subraya la palabra "expresión" o incluso el término "común", y se

pasa por encima del término "uso". Aquí debemos hacer lo contrario. El término operativo es *uso*.

La pregunta de Hume no se refería a la palabra "causa", sino al *uso* de "causa". Se refería a ella tanto como al *uso* de "Ursache". El uso de "causa" es el mismo que el de "Ursache", aunque la palabra "causa" no es la misma palabra que "Ursache". La cuestión de Hume no se refería a un fragmento de la lengua inglesa, de la misma manera que no se refería a un fragmento de la lengua alemana. Lo que se hace con la palabra castellana "causa" no es algo castellano o inglés. Lo que hago con mis zapatos fabricados en Nottingham—simplemente, caminar con ellos—no es algo fabricado en Nottingham, ni en Leicester o Derby. Las transacciones que realizo con una moneda de dos reales no están en absoluto agujereadas. Podemos discutir lo que puedo y no puedo hacer con una moneda de dos reales, o sea, lo que puedo comprar con ella y lo que no, cómo puedo cambiarla, etc., pero esta discusión no versaría sobre la forma, color, aleación o procedencia de esta moneda, sino sobre el poder adquisitivo de la misma o de otra de igual valor, no sobre *esta moneda.* No se trata de una discusión numismática, sino de una discusión comercial o financiera. Destacar la palabra "uso" nos ayuda a poner de manifiesto el importante hecho de que la investigación no versa sobre las características o propiedades de la palabra, la moneda o los zapatos, sino sobre lo que se hace con ellos o con cualquier otra cosa que realice la misma función. Por ello tan equivocado es clasificar las cuestiones filosóficas en calidad de cuestiones lingüísticas como clasificarlas en calidad de cuestiones no lingüísticas.

Creo que solamente en los últimos años los filósofos han adoptado el artificio de hablar sobre el uso de las expresiones, e incluso el de hacer de este hablar virtud. Nuestros abuelos, en cierta época, hablaban en cambio de *conceptos* o de *ideas* correspondientes a las expresiones. En muchos sentidos se trataba de un idioma muy conveniente y que haríamos bien en conservar en muchas situaciones. Tenía en cambio la desventaja de que incitaba a la gente a empezar discusiones platónicas o lockeanas sobre la naturaleza y la procedencia de tales conceptos o ideas. Se tenía la impresión de que un filósofo que deseara discutir, por ejemplo, el concepto de *causa,* de *infinitesimal* o de *remordimiento* tenía la obligación de empezar por decidir si los conceptos tienen existencia ideal o sólo psicológica, si es posible aprehenderlos por intuición trascendental o sólo por introspección privada.

Posteriormente, cuando los filósofos se rebelaron contra el psicologismo en la lógica, se puso de moda otro idioma, consistente en hablar de los *significados* de las expresiones, y la expresión "el concepto de causa" fue sustituido por "el significado del término

'causa' o de cualquier otro con el mismo significado". Este nuevo idioma también fue objeto de las sutilezas antiplatónicas y antilockeanas, pero su mayor inconveniente era de otra índole. Filósofos y lógicos eran en aquel momento víctimas de una teoría del significado especial y equivocada. Construían el verbo "significar" como expresivo de una relación entre una expresión y alguna otra entidad. Se consideraba que el significado de una expresión era una entidad cuyo nombre era la expresión. De esta manera, estudiar el significado de la expresión "el sistema solar" se suponía o casi se suponía que era lo mismo que estudiar el sistema solar. En parte como reacción contra esta concepción errónea los filósofos empezaron a preferir el idioma de "el uso de las expresiones '... causó ...' y '... el sistema solar'". Estamos acostumbrados a hablar del uso de imperdibles, barandillas, cuchillos de mesa y gestos, y este idioma familiar no connota ni parece connotar relaciones extrañas a entidades extrañas. Llama nuestra atención sobre procedimientos y técnicas, susceptibles de ser enseñados, de manipulación o empleo de cosas, sin sugerir correlatos no deseados. Aprender a manejar un remo, un cheque de viaje o un sello de correos no es introducir una entidad extraña. Tampoco lo es aprender a emplear las palabras "si", "debe" y "límite".

Este idioma tiene otra virtud. Cuando podemos hablar de manejar, manipular y emplear podemos hablar también de manejar mal, manipular mal y emplear mal. Hay reglas a cumplir o vulnerar, códigos a observar o despreciar. Aprender a usar expresiones, como aprender a usar monedas, sellos, cheques o bastones de hockey, implica aprender a hacer con ellos determinadas cosas y no otras, aprender cuándo hay que hacer determinadas cosas con ellos y cuándo no. Entre las cosas que aprendemos en el proceso de aprendizaje del uso de las expresiones lingüísticas se halla lo que podemos denominar vagamente "reglas de la lógica"; por ejemplo, que aunque el padre y la madre pueden ser los dos altos, no pueden ser cada uno más alto que el otro, o que aunque los yernos pueden ser ricos o pobres, gordos o delgados, no pueden ser varones o hembras, sino solamente varones. No sería plausible decir que los conceptos, ideas o significados pueden ser absurdos o carentes de significado, pero es perfectamente plausible afirmar que alguien puede usar determinada expresión de manera absurda. Un modo intentado o sugerido de emplear determinada expresión puede ser lógicamente imposible o ilegítimo, pero un universal, un estado de consciencia o un significado no puede ser lógicamente legítimo o ilegítimo.

"Uso" y "Utilidad"

Por otra parte, hablar demasiado de los *usos* de las expresiones también tiene inconvenientes. La gente puede llegar a construir "uso" de una manera que el castellano ciertamente permite, es decir, como sinónimo de "útil" o de "utilidad". Se supone entonces que discutir el uso de una expresión es discutir lo que es útil o su utilidad. Pero resulta fácil advertir que discutir el uso (frente a la utilidad) es algo muy diferente de discutir el uso de la misma (frente al mal uso), es decir, el modo, método o manera de emplearla. Una automovilista puede saber cuál es la utilidad de una bujía, pero saber esto no es saber qué hay que hacer con ella. A la automovilista le puede faltar habilidad o aptitud en el manejo de bujías, a diferencia de lo que ocurre con el manejo del volante, las monedas, las palabras o los cuchillos. Sus bujías se manipulan por sí mismas, o, mejor dicho, no son manipuladas en absoluto. Funcionan automáticamente hasta que dejan de funcionar. Son útiles para ella, o incluso indispensables. Pero la conductora de automóviles no las manipula ni las maneja mal.

A la inversa, una persona que haya aprendido a silbar tonadillas puede advertir que esto no es útil o ni siquiera agradable más que para ella misma. Maneja, y a veces mal, los labios, la lengua y la respiración, y, de manera más indirecta, maneja o maneja mal las notas que produce. Ha aprendido el tranquillo, y puede mostrarnos y tal vez explicarnos cómo se consigue. Pero se trata de una habilidad inútil. La pregunta "¿Cómo usa la lengua o los labios al silbar?" tiene una respuesta positiva y complicada; la pregunta "¿Cuál es el uso o la utilidad de silbar?" tiene una respuesta negativa y sencilla. La primera es una pregunta sobre los detalles de una técnica; la segunda, no. Las preguntas sobre el uso de una expresión son frecuentemente, aunque no siempre, preguntas sobre el modo de operar con ella, no sobre para qué la necesita quien la emplea. Se trata de preguntas-cómo, no de preguntas-para qué. Es posible responder a este último tipo de preguntas, pero raramente será necesario formularlas, dado que la respuesta generalmente es obvia. En un país extranjero no pregunto para qué sirve un dólar o un centavo, sino cuántos necesito para comprar determinado artículo o cuántos me darán a cambio de un duro. Deseo saber cuál es su poder adquisitivo, no si sirve para comprar.

"Uso" y "Usanza" *

Más insidiosa que esta confusión entre el modo de actuar con algo y su utilidad es la confusión entre el "uso", es decir, el modo de actuar con algo, y la "usanza". Una legión de filósofos cuya preocupación dominante es discernir las diferencias lógico-lingüísticas hablan sin escrúpulos como si "uso" y "usanza" fueran sinónimos **.

Una "usanza" es una costumbre, práctica o moda. Puede ser local o estar muy difundida; puede ser antigua o actual, rural o urbana, vulgar o culta. No puede haber una falsa usanza de la misma manera que no hay, en este sentido, una costumbre falsa o una moda falsa. Los métodos para descubrir usanzas lingüísticas son métodos filológicos.

Por contraste, el modo de actuar con una navaja de afeitar, una palabra, un cheque de viaje o un remo es una técnica, arte o método. Aprenderlo es aprender a emplearlos, no descubrir generalidades sociológicas, ni siquiera generalidades sociológicas sobre otros pueblos que hacen cosas similares o diferentes con navajas de afeitar, palabras, cheques de viajes o remos. Robinson Crusoe pudo descubrir por sí mismo cómo hacer y arrojar *boomerangs,* pero este descubrimiento no le enseñó nada sobre los aborígenes australianos que de hecho los hacen y los usan de la misma manera. La descripción de un juego de manos no es la descripción de todos los prestidigitadores que realizan o han realizado el truco. Por el contrario, para describir a quienes saben realizar el juego tendríamos que haber dado ya alguna clase de descripción del juego mismo. La señora García nos enseña a hacer tortillas, pero no nos da información sobre los cocineros de París. El autor de un libro de viajes puede hablarnos de los cocineros de París y decirnos cuáles son los que hacen tortillas, pero si deseara decirnos cómo hacen las tortillas tendría que describir las técnicas de éstos como hace la señora García con la técnica de hacer tortillas. Las descripciones de usanzas presuponen las descripciones de usos, es decir, los modos o técnicas de hacer la cosa, la práctica que predomina más o menos ampliamente en el hacer que constituye la usanza.

---

* El lector advertirá que en este apartado se destaca determinada distinción conceptual a partir de características actuales del inglés que no posee el castellano. Así, en castellano "uso" y "usanza" pueden ser sinónimos. El hecho, sin embargo, no hace inválida aquella distinción conceptual, aunque el lector deberá reformular algunos de los pasos de la argumentación [T.].

** Este modo de hablar es poco excusable en inglés, salvo que en la expresión arcaica "use and wont", "use" podría ser sustituido por "usage", que "used to" significa "accustomed to", y que *to be hardly used* es *to suffer hard usage.* [Estas líneas figuran en el cuerpo del texto en el original inglés (T.)].

Hay una diferencia importante entre el empleo de *boomerangs,* arcos y flechas y remos, por una parte, y el empleo de raquetas de tenis, monedas, sellos y palabras, por otra. Los últimos son instrumentos de acciones interpersonales, es decir, de acciones concertadas o competitivas. Robinson Crusoe podía jugar a algunos juegos de entretenimiento, pero no al tenis o al *cricket.* De este modo, una persona que aprende a emplear una raqueta de tenis, una moneda o una palabra se halla inevitablemente en situación de ver a otras personas que usan las mismas cosas. No puede dominar tales gestiones interpersonales sin descubrir al mismo tiempo hechos sobre el empleo o mal empleo de las mismas por parte de otras personas. Pero, incluso así, aprender la habilidad no es hacer un estudio sociológico, ni tampoco es necesario que se haga. Un niño puede aprender en casa y en la tienda de la esquina cómo emplear pesetas, duros y billetes de a cien, y su dominio de estas cuestiones ligeramente complicadas no mejorará oyendo cómo otras personas han empleado y emplean las mismas cosas en diversos tiempos y lugares. Dominar perfectamente un uso no es saberlo todo, o siquiera mucho, sobre una usanza, incluso cuando dominar el uso supone causalmente saber algo sobre las prácticas de otras personas. En el jardín de infancia nos enseñan a manejar un montón de palabras, pero no se nos enseñan generalidades históricas o sociológicas sobre quienes emplean esas palabras. Esto viene después, si es que llega.

Antes de seguir adelante debemos advertir una gran diferencia entre usar remos o raquetas de tenis, por una parte, y usar sellos de correos, imperdibles, monedas y palabras, por otra. Las raquetas de tenis se manejan con mayor o menor habilidad, e incluso los campeones tratan de mejorar la suya. Sin embargo, con algunas excepciones carentes de importancia, lo cierto es que las monedas, los sellos, los cheques, las palabras aisladas, los botones y los cordones de los zapatos no dan oportunidades para emplear el talento. Se sabe o no se sabe cómo usarlos y cómo no usarlos mal. Naturalmente, la composición literaria y la argumentación oral pueden ser más o menos hábiles, pero el ensayista o el jurista no conoce el significado de "conejo" y de "y" mejor que los demás. Aquí no hay espacio para "mejor". Parecidamente, el campeón de ajedrez juega mejor que el aficionado, pero no conoce mejor que él los movimientos de las piezas que están permitidos. Los dos los conocen perfectamente, o, más exactamente, los conocen.

Ciertamente, el jugador de ajedrez culto puede describir los movimientos permitidos mejor que quien no lo es. Pero no hace mejor estos movimientos. Yo no doy cambio de veinte duros mejor que usted. Los dos damos el cambio correctamente. Pero yo puedo describir estas operaciones mejor que usted. El conocimiento de cómo operar no es el conocimiento de cómo decir cómo operar. Esto pasa

a ser importante cuando discutimos, por ejemplo, el modo típico (suponiendo que haya uno) de emplear la palabra "causa". El médico sabe cuál es este modo tan bien como cualquiera, pero puede no ser capaz de responder a ninguna de las investigaciones del filósofo sobre el modo de emplear la palabra.

Para evitar estas dos grandes confusiones, la confusión del "uso" con "utilidad" y la confusión de "uso" con "usanza", trataré en lo sucesivo de usar, *inter alia,* "empleo" y "emplear" en vez del sustantivo "uso" y del verbo "usar". Los filósofos han tratado a menudo de describir el modo típico (o, más raramente, algún modo atípico) de emplear una expresión. A veces la expresión pertenece al vocabulario familiar, a veces al vocabulario técnico y a veces está entre ambos. Describir el modo de empleo de una expresión no exige dar información sobre el predominio o la falta de predominio de este modo de empleo, y generalmente esta información no contribuye a la descripción. El filósofo, al igual que otras personas, ha aprendido desde hace tiempo cómo emplearla o manipularla, y lo que trata de describir es lo que él mismo ha aprendido.

Las técnicas no son modas, aunque pueden estar de moda. Algunas de ellas pueden estar de moda o ser corrientes de alguna otra manera. Pero no es accidental que los modos de emplear palabras —como los modos de emplear monedas, sellos y piezas de ajedrez— *tiendan* a ser idénticos para toda la comunidad y durante un largo período de tiempo. Deseamos comprender y ser comprendidos y aprendemos nuestra lengua materna de nuestros mayores. Incluso sin la presión de la legislación y de los diccionarios nuestros vocabularios tenderían hacia la uniformidad. En estas cuestiones los caprichos y las rarezas dificultan la comunicación. Caprichos y rarezas en materia de sellos de correos, monedas y movimientos del ajedrez están regulados por una legislación explícita, y en muchos vocabularios técnicos se imponen análogas concordancias por medio de los manuales de instrucciones y los libros de texto. Es evidente que estas tendencias hacia la uniformidad tienen sus excepciones. Sin embargo, como pueden existir naturalmente muchas usanzas de vocabulario de pequeña difusión o de escasa duración, a veces es perdonable que un filósofo recuerde a sus lectores un modo de emplear una expresión aludiendo a "lo que todo el mundo dice" o a "lo que nadie dice". El lector piensa en el modo de empleo que ha aprendido desde hace tiempo y se siente más fuerte cuando recuerda que están de su parte grandes batallones. De hecho, naturalmente, este apelar al predominio de un uso carece de importancia filosóficamente además de ser arriesgado desde el punto de vista filológico. Lo que se desea es tal vez extraer las reglas lógicas que gobiernan implícitamente un concepto, esto es, un modo de operar con una expresión (o de cualquier otra expresión que cumpla

la misma función). Es probable que el uso de esta expresión para desempeñar esta función sea muy corriente, pero ello carece de interés filosófico. El análisis de la función no es observación de masas ni se ve ayudado por ella. Pero la observación de masas a veces necesita la ayuda del análisis de la función.

Antes de concluir esta discusión sobre el uso de la expresión "el uso de la expresión '...'", deseo llamar la atención sobre una cuestión interesante. Podemos preguntar si una persona sabe cómo usar y cómo no usar mal una palabra determinada, pero no podemos preguntar si sabe cómo usar un determinado *enunciado*. Cuando un grupo de términos ha cuajado en una expresión podemos preguntar si esa persona sabe cómo usarla. Pero cuando una serie de palabras aún no ha formado una expresión, mientras que podemos preguntar si sabe cómo usar las palabras que forman parte de ella, no podemos preguntar fácilmente si sabe cómo usar la serie. ¿Por qué no podemos preguntar si sabe cómo usar un enunciado determinado? Hablamos de los significados de los enunciados aparentemente de la misma manera que hablamos de los significados de las palabras; así, si conocer el significado de una palabra es saber cómo usarla, podría esperarse que el conocimiento del significado de un enunciado fuera saber cómo usar este enunciado. Pero evidentemente no es así.

Una cocinera usa sal, azúcar, harina, judías y tocino para hacer una empanada. Usa, y tal vez usa mal, los ingredientes. Pero, en este sentido, no usa la empanada. Su empanada no es un ingrediente. De un modo diferente usa también, y quizá mal, un rodillo de amasar, un tenedor, una sartén y un hornillo. Se trata de los utensilios con los que hace la empanada, pero la empanada no es un utensilio. La empanada está (bien o mal) compuesta por los ingredientes por medio de los utensilios. La cocinera ha empleado ambas cosas para hacerla, pero la empanada no pertenece a ninguna de las dos clases de cosas. De manera algo parecida—pero sólo algo—, un enunciado está (bien o mal) constituido por palabras. Estas son lo que el orador o el escritor ha empleado para hacerlo. Lo compone a partir de ellas. Pero su enunciado no es algo que usa o usa mal de este modo: o bien lo usa o no lo usa. Lo compuesto no es un componente de la composición. Podemos pedirle a una persona que diga algo (por ejemplo, que responda a una pregunta, que dé una orden o que explique una anécdota) utilizando una palabra o expresión específica, y la persona sabrá lo que se le pide que haga. Pero si le pedimos que pronuncie o escriba esta palabra o expresión sola, advertirá la diferencia entre esta petición y la anterior. Ahora no se le pide que use, es decir, que *incorpore,* el término o expresión, sino sólo que lo pronuncie o lo escriba. Los

enunciados son lo que decimos. Las palabras y expresiones son las cosas *con* las que los decimos.

Puede haber diccionarios de palabras y diccionarios de expresiones, pero no puede haber diccionarios de enunciados. Y no porque semejantes diccionarios fueran infinitamente largos y por consiguiente inmanejables. Por el contrario, es porque ni siquiera podrían empezar. Las palabras y expresiones están en el arcón para que la gente disponga de ellas cuando desee decir algo. Pero lo que se dice con ellas no es ya algo que está en el arcón para que la gente lo use cuando desee decir algo. El hecho de que las palabras y expresiones puedan ser mal empleadas mientras que los enunciados no pueden ser, en este sentido, usados en absoluto, es completamente coherente con el importante hecho de que los enunciados pueden estar bien o mal *construidos*. Podemos decir cosas torpe o incorrectamente desde el punto de vista gramatical, pero podemos decir cosas gramaticalmente correctas y carentes de sentido.

De todo esto se desprende que hay algunas diferencias radicales entre lo que se entiende por "el significado de un término o expresión" y lo que se entiende por "el significado de un enunciado". Entender una palabra o expresión es saber cómo usarla, es decir, hacerla desempeñar su papel en un amplio número de enunciados. Pero entender un enunciado no es saber cómo hacerle desempeñar su papel. La obra representada no tiene papel que representar.

Estamos tentados de suponer que la pregunta "¿Cómo están relacionados los significados de las palabras con los significados de los enunciados?" es una cuestión falsa pero auténtica, parecida tal vez a "¿Cómo está relacionado el poder de compra de un duro con el poder de compra del contenido del sobre de mi paga?" Pero este modelo marra la cuestión desde el principio.

Si conozco el significado de una palabra o expresión conozco algo así como un cuerpo de reglas no escritas, o algo así como un código o receta general no escrita. He aprendido a emplear correctamente la palabra en una variedad ilimitada de montajes diferentes. Lo que sé, a este respecto, es parecido a lo que conozco cuando sé cómo usar un caballo o un peón de ajedrez. He aprendido a moverlo en cualquier momento y en cualquier lugar si conviene moverlo. Pero la idea de expresar un enunciado en cualquier momento y en cualquier lugar es fantástica. No tiene un papel a desempeñar en diferentes juegos. No tiene papel alguno a desempeñar, como tampoco lo tiene una obra que se esté representando. Saber lo que significa un enunciado no es conocer un código o un cuerpo de reglas, aunque exige conocer los códigos o reglas que gobiernan el uso de las palabras o expresiones que lo componen. Hay reglas y recetas generales para construir enunciados de ciertos tipos, pero

no hay regla general alguna para construir el enunciado concreto "Hoy es lunes". Conocer el significado de "Hoy es lunes" no es conocer reglas generales, códigos o recetas que gobiernen el uso de este enunciado, puesto que no hay algo que sea la utilización o, por consiguiente, la reutilización de este enunciado. Espero que esto ligue con el hecho de que los enunciados y períodos hacen sentido o no hacen sentido, mientras que las palabras ni hacen ni no hacen sentido, sino que solamente tienen significados, y con el hecho de que los enunciados aparentes pueden ser absurdos o carentes de sentido, mientras que las palabras aparentes no son ni absurdas ni carentes de sentido, sino sólo carentes de significado. Puedo decir estupideces, pero las palabras no son ni estúpidas ni no estúpidas.

Filosofía y lenguaje común

La moda de la expresión "el uso del lenguaje común" parece sugerir a algunas personas la idea de que hay una doctrina filosófica según la cual 1) todas las investigaciones filosóficas se relacionan con los términos corrientes, como contrapuestos a los términos más o menos técnicos, académicos o esotéricos, y 2) que, en consecuencia, todas las discusiones filosóficas deben tener lugar en términos corrientes. La inferencia es engañosa, aunque en su conclusión hay algo de verdad. Incluso si fuera verdadero, cosa que no ocurre, que todos los problemas filosóficos están relacionados con conceptos no técnicos, esto es, con el modo de empleo de expresiones corrientes, de esta (falsa) premisa no se seguiría que las discusiones de estos problemas tuvieran que ser decididas o fueran mejor decididas por conocedores del inglés, del francés o del castellano.

Del hecho de que un filólogo estudie las palabras inglesas de origen celta no se sigue que tenga que expresar o que haría mejor expresando lo que tiene que decir sobre ellas en palabras de origen celta. Del hecho de que un psicólogo estudie la psicología del chiste no se sigue que tenga que escribir chistosamente siempre o alguna vez. Está claro que la mayor parte del tiempo no debe escribir en broma.

Muchos filósofos han empleado de hecho buen número de términos técnicos de la teoría lógica del pasado o contemporánea. A veces podemos lamentar que no hayan escrito con más gracia, pero no podemos reprocharles que recurran a expedientes técnicos. Lamentaríamos su prolijidad si hubieran tratado de pasarse sin ellos.

Sin embargo, la esclavitud a una jerga determinada, sea heredada o inventada, es ciertamente una mala cualidad en cualquier escritor, sea o no filósofo. Reduce el número de personas que pue-

den comprender y criticar sus escritos, y tiende por ello a hacer que su propio pensamiento discurra por un canal privado. El uso de jergas evitables es un mal estilo literario y una mala técnica pedagógica, y va en detrimento del propio talento del escritor.

Sin embargo, nada de esto es específico de la filosofía. Burócratas, jueces, teólogos, críticos literarios, banqueros y seguramente psicólogos y sociólogos sobre todo saben muy bien que sólo muy raramente han de escribir en palabras simples y llanas. Pese a todo, Hobbes, que tenía la virtud de escribir simple y llanamente, fue un filósofo inferior a Kant, que carecía de ella, y los últimos diálogos de Platón, aunque difíciles de traducir, tienen una fuerza que les falta a los primeros. Ni es la sencillez del lenguaje en la explicación de la matemática dada por Mill suficiente para hacerla preferible a la explicación de Frege, cuyo lenguaje es más esotérico.

En resumen, los filósofos no tienen una obligación especial o apriorística de abstenerse de hablar esotéricamente, pero todos los pensadores y escritores tienen la obligación general de tratar de pensar y escribir tan poderosa y tan sencillamente como sea posible. Pero la llaneza de expresión y el poder del pensamiento pueden ser independientes, aunque esto no sea corriente.

De pasada, sería necio exigir que el lenguaje de las revistas especializadas sea tan exotérico como el lenguaje de los libros. Entre colegas puede esperarse que se usen y comprendan los términos especializados de otro. Pero los libros no se escriben sólo para los colegas de la especialidad. El juez no se dirige al jurado en el lenguaje con que podría dirigirse a los demás jueces. A veces, pero sólo a veces, sería aconsejable que se dirigiera a los demás jueces e incluso a sí mismo en el lenguaje en que se dirigiría al jurado. Todo depende de si los términos técnicos muestran ser una ayuda o un obstáculo. Se convierten fácilmente en un obstáculo cuando son el legado de un período en que ni siquiera se consideraban los problemas actuales. Esto justifica las rebeliones regulares y saludables de los filósofos contra los lenguajes filosóficos de sus antepasados.

Hay otra razón por la que los filósofos deben evitar a veces los términos técnicos de otras personas. Incluso cuando un filósofo se interesa por alguno de los conceptos fundamentales de la teoría física, por ejemplo, corrientemente se preocupa en parte por el estado de los enlaces entre esta teoría y los conceptos de la teoría matemática, teológica, biológica o psicológica. Muy a menudo el rompecabezas fundamental consiste en determinar estos enlaces. Cuando trata de resolver este tipo de problemas no puede emplear ingenuamente los términos de ninguna teoría. Tiene que retroceder a partir de las teorías y discutir los conceptos de todas ellas en términos que no sean propiedad privada de ninguna. Puede acuñar

expresiones neutras propias, pero para facilitar la comprensión puede preferir el modo de hablar de todo el mundo. Este tiene la neutralidad requerida, incluso aunque le falte la semicodificación que rige los términos propios del pensamiento de los especialistas. Los términos del cambalache no están mejor disciplinados que los términos de la banca, pero cuando tenemos que determinar las tasas de cambio entre diferentes cotizaciones tenemos que recurrir a los términos de la banca. Las negociaciones entre las teorías pueden ser y pueden haber sido llevadas en lenguaje preteórico.

Hasta aquí, espero, he sido más apaciguador que provocador. Deseo decir ahora dos cosas filosóficamente litigiosas.

1. Hay una razón especial por la cual los filósofos, a diferencia de otros profesionales y especialistas, constantemente rechazan *in toto* los términos técnicos de sus propios predecesores (a excepción de algunos términos técnicos de la lógica formal), es decir, una razón por la cual los términos de la jerga de la epistemología, la ética, la estética, etc., son más temporales que perennes. La razón es la siguiente: los expertos que usan los términos técnicos del *bridge,* el derecho, la química y la lampistería aprenden a emplearlos en parte por las instrucciones oficiales, pero sobre todo por ocuparse directamente en las técnicas especiales y por tratar directamente con los materiales u objetos propios de su especialidad. Se familiarizan con el arnés por tener que montar sus caballos (para nosotros desconocidos).

Pero los términos de la filosofía (salvo los de la lógica formal) no son de esta clase. No hay un campo del saber o aptitud especial en el que los filósofos sean peritos *ex oficio,* salvo la propia tarea del filosofar. Sabemos por qué tipo de dominio práctico se adquieren los conceptos de *baza, cohecho, sulfamida* y *válvula de rejilla.* Pero ¿por qué suerte de objetos especiales consiguen los filósofos su supuesto dominio correspondiente de los conceptos de *cognición, sensación, cualidades secundarias* y *esencia?* ¿Qué ejercicios o situaciones les han enseñado cómo usarlos y cómo no usar mal estos términos?

Los argumentos de los filósofos que giran sobre estos términos son especialmente aptos para acabar girando en el vacío tarde o temprano. Nada hay en ellos que les haga orientarse hacia el Norte en vez de hacia el Noroeste. El jugador de cartas no puede jugar al tira y afloja con el concepto de *baza* y *renuncia.* Si trata de hacerlos funcionar a su gusto cambian de sentido. Los términos no oficiales del lenguaje diario son, en este importante aspecto, como los términos oficiales de las especialidades. También cambian de sentido si se usan mal. No es más posible decir que alguien sabe algo que no existe que decir que el jugador de la primera carta de un juego de *bridge* renuncia. En la dura escuela de la vida diaria hemos

aprendido a emplear el verbo "saber", y en la mesa de *bridge* hemos aprendido a emplear el verbo "renunciar". Pero no hay dura escuela alguna en la que aprendamos a emplear las palabras "cognición" y "sentido". Estas entran en las proposiciones en las que procuramos que sean necesarias, lo cual significa que carecen de una regla propia. Así, los argumentos filosóficos, que se supone que emplean estas palabras, no ganan ni pierden batallas, puesto que estas unidades no luchan en ellas. De ahí que el recurso de la jerga filosófica a las expresiones que todos hemos tenido que aprender a usar apropiadamente (como el jugador de ajedrez que ha tenido que aprender los movimientos de sus piezas) sea con frecuencia lo más válido; un recurso análogo al vocabulario de todo el mundo por parte del lenguaje oficial de una ciencia, de un juego o del derecho sería ridículo a menudo, aunque no siempre. Una de las contraposiciones de "común" (en la expresión "lenguaje común") es "jerga filosófica".

2. Adoptemos ahora un punto de vista completamente diferente y de considerable importancia en la actualidad. El recurso a lo que decimos o no decimos, o a lo que podemos y no podemos decir, a menudo encuentra una fuerte oposición por parte de los partidarios de una doctrina especial y es vigorosamente mantenido por sus adversarios. Se trata de la doctrina de que las disputas filosóficas pueden ser resueltas formalizando las tesis en conflicto. Una teoría está formalizada cuando se la traduce del lenguaje natural (no técnico, técnico o semitécnico) en que se expresa originariamente a una notación simbólica construida deliberadamente, por ejemplo, la de los *Principia Mathematica*. Se afirma que es posible regularizar la lógica de una posición teórica extendiendo sus conceptos no formales entre constantes lógicas neutras cuyo manejo en las inferencias está regulado por conjuntos de reglas. La formalización sustituiría las dudas lógicas por problemas lógicos sujetos a procedimientos de cálculo conocidos y susceptibles de enseñarse. Así, hay una contraposición entre "común" (en la expresión "lenguaje común") y "simbólico".

Entre quienes creen que el sueño de la formalización no es más que un sueño (y yo soy uno de ellos), algunos mantienen que la lógica de las proposiciones comunes e incluso la lógica de las proposiciones de los científicos, juristas, historiadores y jugadores de *bridge* no puede estar adecuadamente representada, en principio, por las fórmulas de la lógica formal. Las llamadas constantes lógicas tienen en realidad, en parte por prescripción deliberada, poderes lógicos catalogados; pero las expresiones no formales del discurso diario y del discurso técnico tienen sus propios poderes lógicos no catalogados, y éstos no son reductibles sin resto a los de las marionetas cuidadosamente manipuladas de la lógica formal.

El título de una novela de A. E. W. MASON, *No quieren ser piezas de ajedrez,* se aplica a las expresiones técnicas y no técnicas de la vida diaria y profesional. Esto no quiere decir que los estudios realizados con ayuda de la lógica formal no contribuyan al examen del comportamiento lógico de los términos del discurso no simbólico. Naturalmente, son útiles. El juego del ajedrez puede ayudar a los generales, aunque ganar batallas no puede ser sustituido por jugar partidas de ajedrez.

No deseo desgranar aquí esta importante cuestión. Deseo mostrar solamente que la oposición a que se recurra al lenguaje común debe implicar la defensa del programa de la formalización. "Volver al lenguaje común" puede ser (aunque a menudo no lo es) el lema de quienes han despertado del sueño formalista. Este lema, utilizado así, sólo puede ser rechazado por quienes esperan sustituir la filosofía por el cálculo.

VEREDICTO

Así, ¿la filosofía tiene o no algo que hacer con el uso de las expresiones? Preguntar esto es preguntar simplemente si las discusiones conceptuales, esto es, las discusiones sobre los conceptos de, por ejemplo, *voluntariedad, infinitesimales, número* o *causa,* entran en el apartado de las discusiones filosóficas. Naturalmente, así es. Han entrado siempre y nunca han dejado de entrar en ellas.

Que ganemos más de lo que perdemos al destacar con frecuencia el hecho de que estamos investigando los modos típicos de operar con la palabra "causa", por ejemplo, depende en gran parte del contexto de las discusiones y de los hábitos intelectuales de las personas con quienes estamos discutiendo. Ciertamente, se trata de un modo pesado de anunciar lo que estamos haciendo, y no hay duda de que los entrecomillados resultan molestos a la vista. Sin embargo, más importante que estas molestias es el hecho de que las cuestiones sobre el método tienden a apartarnos de la aplicación de los métodos mismos. Como regla, si pensamos que hay un tesoro a nuestro alrededor andamos peor y no mejor. Así, permítasenos, al menos a días alternos, hablar de investigar el concepto de *causa.* O, lo que es mejor, esos días, no hablar, sino investigar.

Sin embargo, que el lenguaje sea más pesado tiene también grandes ventajas que compensan. Si investigamos los problemas de la percepción, esto es, si discutimos cuestiones sobre los conceptos de ver, oír y tocar, es posible que alguien crea que estamos tratando de las cuestiones de los ópticos, neurofisiólogos y psicólogos, o incluso caer en este error nosotros mismos. Entonces es saludable recordar que estamos tratando de explicar cómo funcionan deter-

minadas palabras, como "ver", "mirar", "deslumbrar" y otras expresiones parecidas.

Una última cuestión. He hablado en términos generales de aprender y describir los modos de empleo de expresiones. Pero estos modos tienen muchas dimensiones diferentes, algunas de las cuales son de interés para los filósofos. Es necesario considerar las diferencias de elegancia estilística, de convicción retórica y de adecuación social, pero no deben considerarlas los filósofos, salvo *per accidens*. Churchill hubiera cometido un error retórico si en vez de "Les combatiremos en las costas" hubiera dicho "Les combatiremos en las playas". "Playas" habría recordado las vacaciones de los niños en Skegness. Pero esta clase de mal uso de "Playas" no nos interesa. Nos interesa la lógica informal del empleo de las expresiones, la naturaleza de las coladuras lógicas que la gente puede cometer si reúne las palabras de determinada manera o, más positivamente, la fuerza lógica que tienen las expresiones como componentes de teorías o como ejes de argumentos concretos. Esta es la razón de que, en nuestras discusiones, argüir *con* expresiones y *sobre* estas expresiones es una y la misma cosa. Tratamos de registrar lo que estamos mostrando, de codificar los auténticos códigos lógicos que estamos observando en ese momento.

ALEGATO EN PRO DE LAS EXCUSAS

J. L. AUSTIN

El texto que sigue es "The Presidential Adress to the Aristotelian Society", 1956; en Proceedings of the Aristotelian Society, *1956-1957, vol. LVII; reproducido en* J. L. AUSTIN, Philosophical Papers *(Oxford, Clarendon Press, 1961). Reproducido por autorización de la Sra. Austin, The Clarendon Press y el editor de la* Aristotelian Society.

El tema de este artículo, *las excusas,* no será examinado a fondo, sino que únicamente nos introduciremos en él, dentro de ciertos límites. Es, o puede ser, el nombre de toda una rama, o incluso de una rama ramificada, de la filosofía, o al menos de una forma de filosofía. Por consiguiente trataré en primer lugar de indicar *cuál* es el tema, *por qué* merece ser estudiado y *cómo* puede ser estudiado, todo ello a un nivel lamentablemente bajo, y luego trataré de ilustrar con más detalles pero de modo inconexo algunos de los métodos a emplear, junto con sus limitaciones, así como algunos de los sorprendentes resultados que cabe esperar y algunas de las lecciones que se pueden obtener. Naturalmente, buena parte del entretenimiento y de las enseñanzas se enriquecen con el descubrimiento de los detalles, al seguir la pista a las insignificancias, pero en este terreno solamente puedo incitarles a ustedes, oyentes, a que lo hagan. Sin embargo, debo decir que este tema me ha deparado en amplia medida—y ello cuando la filosofía es y se considera con tanta frecuencia estéril—la diversión del descubrimiento, los placeres de la colaboración y la satisfacción de conseguir el acuerdo de pareceres.

¿Cuál es, entonces, el tema? Empleo aquí la palabra "excusas" *como un título,* pues sería imprudente considerar con demasiada rapidez que se trata de un nombre y del verbo relacionado con él. En realidad, en vez de ella, he empleado durante algún tiempo la palabra "atenuante". Sin embargo, en general, "excusas" es probablemente el término más fundamental y omnicomprensivo en este terreno, a pesar de que éste incluye otros también importantes, como "alegato", "defensa", "justificación", etc. Por tanto, cuando excusamos la conducta, ¿se trata de la nuestra o de la de los demás? ¿Cuándo se ofrecen excusas?

En general, se trata de una situación en la que alguien es *acusado* de haber hecho algo o (si se quiere mantener la mayor claridad) cuando se dice que alguien ha hecho algo que es malo, injusto, indeseable o, en alguno de los múltiples modos posibles, adverso. Por consiguiente, esa persona, o alguien en su nombre, tratará de defender su conducta o de librarle de la acusación.

Un modo de procurarlo consiste en admitir llanamente que él, X, ha hecho eso, A, pero aducir que se trata de algo bueno, o de lo justo o razonable, o de algo permisible, en general o al menos en

las especiales circunstancias del caso. Adoptar esta línea es *justificar* la acción, dar razones para hacerla, y no sostenerla con descaro, vanagloriarse de ella, etcétera.

Un modo de defensa diferente es admitir que no se trataba de algo bueno, pero argüir que no es del todo claro o correcto decir *solamente* "X hizo A". Podemos alegar que no es del todo justo decir que X lo hizo; tal vez ha actuado bajo la influencia de alguien, o ha sido inducido a ello. O bien alegar que no es del todo claro decir solamente que *hizo* A; puede haberse tratado de algo parcialmente accidental, o ser un desliz no intencionado. O bien que no es del todo claro decir que hizo simplemente A: se alega que en realidad hizo una cosa completamente diferente en la que A era sólo accidental, o que en conjunto estaba procurando hacer algo completamente diferente. Como es natural, estos argumentos pueden combinarse, superponerse o entremezclarse.

En la primera defensa, en dos palabras, aceptamos la responsabilidad pero negamos que se trate de algo malo; en la otra, admitimos que se trata de algo malo pero no aceptamos la responsabilidad plenamente o no la aceptamos en absoluto.

En conjunto, las justificaciones pueden distinguirse de las excusas, y no deseo hablar sobre ellas porque ya han merecido más atención filosófica de la que les corresponde. Pero también es cierto que excusas y justificaciones pueden confundirse y *parecer* muy próximas, incluso aunque en realidad tal vez no sea así: "Usted dejó caer la bandeja del té." "Sí, pero estaba a punto de estallar una tormenta emocional"; o bien: "Sí, pero fue un golpe de mal genio". En cada caso la defensa insiste, muy firmemente, en la descripción plena del acontecimiento dentro de su contexto; sin embargo, lo primero es una justificación, y en cambio lo segundo es una excusa. En otro caso, si se objeta que se use un verbo tan oprobioso como "asesinar", puede hacerse sobre la base de que la muerte se causó en combate (justificación) o sobre la base de que fue solamente accidental o por imprudencia (excusa). Puede aducirse que no usamos los términos "justificación" y "excusa" tan cuidadosamente como podemos; hay una serie de términos menos claros, como "atenuar", "paliar", o "mitigar", que oscilan entre la justificación parcial y la excusa parcial, y cuando alegamos, por ejemplo, que ha habido provocación, hay una incertidumbre o ambigüedad auténticas acerca de lo que significamos: ¿Es *él* parcialmente responsable porque ha suscitado en mí un impulso o una pasión violenta, de modo que no estaba verdadera o solamente actuando "por mi propia voluntad"? (excusa), ¿o se trata más bien de que, habiéndome inferido tal ofensa, estaba autorizado a desquitarme? (justificación). Estas dudas sólo hacen más urgente la clarificación del uso de los diversos términos. Pero difícilmente puede haber dudas de que las defensas que

he clasificado por conveniencia como "justificación" y "excusa" son en principio distintas.

Tal es, por tanto, la situación que debemos considerar bajo el rótulo de "excusas". Sólo señalaré además que cubre un campo muy amplio. Naturalmente, tenemos que presentar lo que se contrapone a las excusas, esto es, las expresiones que *agravan,* como "deliberadamente", "a propósito", etc., aunque sólo sea porque la excusa toma a menudo la forma del rechazo de alguna de ellas. Pero también tenemos que presentar gran número de expresiones que a primera vista no parecen tanto excusas como acusaciones—"torpeza", "falta de tacto", "ligereza", etc.—. Por ello hay que recordar siempre que pocas excusas nos liberan *completamente:* la excusa media, en una mala situación, nos saca sólo de Guatepeor para dejarnos en Guatemala. Si he roto un plato o he estropeado un libro, tal vez la mejor defensa que pueda encontrar es que soy torpe.

Si las excusas son esto, ¿por qué molestarnos en investigarlas? Puede considerarse razón suficiente que su producción haya sido siempre tan grande en las diversas actividades humanas. Pero su estudio puede contribuir particularmente a la filosofía moral de manera especial: positivamente, para el desarrollo de una interpretación, prudente y apropiada a nuestro tiempo, de la conducta, y negativamente, para la corrección de teorías antiguas y precipitadas.

En la ética estudiamos, supongo, lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto, y ello debe estar generalmente en cierta relación con la conducta o con la realización de acciones. Pero antes de considerar qué acciones son buenas o malas, justas o injustas, lo apropiado es considerar qué se significa y qué no se significa, qué es lo que está incluido y lo que no está incluido, en la expresión "realizar una acción" o "hacer algo". Se trata de expresiones que se han examinado muy poco por sí mismas, de la misma manera que la noción general de "decir algo" ha sido aceptada demasiado superficialmente en la lógica. En realidad hay algo vago y consolador en el punto de vista según el cual, en último término, ejecutar una acción consiste en realizar movimientos físicos con determinadas partes del cuerpo, pero esto es tan verdadero como afirmar que decir algo ha de ser, en último término, realizar movimientos con la lengua.

El comienzo del sentido—no digo del saber—es comprender que "realizar una acción", tal como se usa en la filosofía [1], es una expresión altamente abstracta—es algo que se usa en lugar de todo (¿o casi todo?) verbo con un sujeto personal, de la misma manera que "cosa" es algo que está en lugar de todo (o, cuando recordamos, de

---

[1] Este uso tiene poco que ver con los usos de "acción" más llanos del lenguaje común.

casi todo) sustantivo, y "cualidad" algo en el lugar del adjetivo. Para estar seguro, nadie confía en tales sustituciones muy implícita ni indefinidamente. Pero es notorio que es posible llegar a—o inferir la idea de—una metafísica muy simplificada por la obsesión de las "cosas" y sus "cualidades". De un modo parecido, aunque en estos tiempos semisofisticados se admita menos corrientemente, caemos en el mito del verbo. Tratamos la expresión "realizar una acción" no ya como algo que está en lugar de un verbo con un sujeto personal—lo cual, sin duda, tiene algunos usos y podría tener más si el campo de los verbos no se hubiera especificado—, sino como una descripción clara y que se interpreta por sí misma, que pone al descubierto adecuadamente las características esenciales de todo lo que cubre por simple inspección. Advertimos difícilmente incluso las dificultades o excepciones más patentes (pensar algo, decir algo, tratar de hacer algo, ¿son realizar una acción?), poco más que en la *ivresse des grandes profondeurs* nos inquietamos por si las llamas son cosas o acontecimientos. De este modo llegamos a pensar fácilmente que nuestra conducta en cualquier momento y la vida en su conjunto consisten en hacer ahora una acción A, luego la acción B, después la acción C, y así sucesivamente, de la misma manera que llegamos a pensar que el mundo consiste en este, ese y aquel objeto material o sustancia, cada uno con sus propiedades. Todas las "acciones" son, como acciones (¿significando qué?), iguales, y es igual iniciar una riña que detener una pelea, ganar una guerra que estornudar; y, lo que es peor, asimilamos todas las acciones a los casos supuestamente más obvios y fáciles, como depositar cartas en el correo o mover los dedos, de la misma manera que asimilamos todas las "cosas" a los caballos o a las camas.

Si vamos a continuar empleando esta expresión en una filosofía sensata, necesitamos responder a cuestiones como: ¿es estornudar hacer una acción? ¿Lo es respirar, ver o dar jaque mate, y otras muchas? En resumen: ¿De qué tipo de verbos, y en qué ocasiones, es representativo "hacer una acción"? ¿Qué es lo que tienen en común y qué es lo que les falta a cada uno de los excluidos? Y también necesitamos saber cómo se decide cuál es el nombre correcto para "la" acción que alguien ha realizado, o, en realidad, cuáles son las reglas de uso de "la" acción, "cierta" acción, "una" acción y "parte" o "fase" de una acción, etc... Es preciso comprender además que incluso las llamadas acciones "más simples" no son tan simples, pues ciertamente no consisten en la mera realización de movimientos físicos, y preguntar qué es lo que además de éstos hay en ellas (¿intenciones?, ¿convenciones?) y qué no (¿motivos?), así como cuál es el detalle del complicado mecanismo interno que usamos al "actuar": el tener noticia por parte del intelecto, la apre-

ciación de la situación, el tener en cuenta los principios, la planificación, el control de la ejecución y el reposo.

El estudio de las excusas puede arrojar luz sobre estas cuestiones fundamentales de dos grandes modos. En primer lugar, examinar las excusas es examinar casos en los que se ha producido algo anormal o algún fallo. Frecuentemente lo anormal esclarecerá lo normal y nos ayudará a traspasar el velo cegador de lo fácil y lo manifiesto que oculta los mecanismos del acto natural afortunado. En seguida se hace claro que las caídas señaladas por las diversas excusas son de tipos radicalmente diferentes, que afectan a partes o estadios diferentes del mecanismo, y que consiguientemente las excusas los eligen y los ordenan ante nosotros. Además, se advierte que no *toda* falta tiene lugar en relación con *todo* lo que puede ser denominado "acción", y que no toda excusa es apta para cualquier verbo, sino muy al contrario; esto nos permite introducir una cierta clasificación en la amplia miscelánea de las "acciones". Si las clasificamos según la selección particular de faltas de que son susceptibles, les asignaremos un lugar en algún grupo familiar o dentro de un grupo de acciones, o según algún modelo del mecanismo del actuar.

Así, el estudio filosófico de la conducta puede partir de un punto inicial nuevo positivo. De esta manera, y en sentido más negativo, pueden ser resueltos o eliminados algunos errores e imperfecciones tradicionales en este terreno. El primero de ellos es el del problema de la Libertad. Mientras la tradición lo ha presentado como un término "positivo" necesitado de aclaración, es indudable que decir que actuamos "libremente" (según el uso filosófico, que sólo está débilmente vinculado al uso diario) es solamente decir que *no* actuamos no libremente, en alguno de los modos de actuar así (bajo coacción, etc.). Al igual que "real", "libre" sólo se usa para descartar la sugerencia de alguna o de todas sus antítesis admitidas. De la misma manera que "verdad" no es el nombre de una característica de las aserciones, "libertad" no es tampoco el nombre de una característica de las acciones, sino el nombre de una dimensión en que se valoran las acciones. Al examinar los modos en que una acción puede ser no "libre", es decir, los casos en que no podemos decir simplemente "X hizo A", podemos esperar poner término al problema de la Libertad. Con frecuencia se ha censurado a Aristóteles hablar de las excusas o alegaciones y descuidar "el problema real"; en mi caso, comencé a advertir la injusticia de esta acusación cuando empecé a interesarme por las excusas.

Hay mucho que decir en favor de la opinión según la cual, dejando de lado la tradición filosófica, la Responsabilidad sería un candidato mucho mejor para el papel asignado aquí a la Libertad. Si el lenguaje común ha de ser nuestro guía, hay que concluir que

en la mayoría de los casos las excusas se emplean para eludir la responsabilidad, o al menos la responsabilidad plena, y en este sentido yo mismo he usado la palabra anteriormente. Pero de hecho "responsabilidad" no parece realmente idónea en todos los casos: no es precisamente eludir la responsabilidad lo que hago al alegar torpeza o falta de tacto, ni tampoco cuando alego que solamente he actuado involuntariamente o de mala gana, y todavía menos cuando alego que me hallaba en circunstancias en las que no había elección: aquí estoy forzado y tengo una excusa (o justificación), pero puedo aceptar la responsabilidad. Puede ser, por tanto, que se necesiten dos términos clave, Libertad y Responsabilidad; la relación entre ambos no está clara y puede esperarse que la investigación de las excusas contribuya a su clarificación [2].

Son muchos, por tanto, los modos en que el estudio de las excusas puede arrojar luz sobre la ética. Pero hay también razones por las que se trata de un tema atractivo desde el punto de vista metodológico, al menos si procedemos a partir del "lenguaje común", esto es, a partir del examen de *lo que diríamos cuando,* y de por qué lo diríamos y qué significaríamos con ello. Este método, al menos como *uno* de los métodos filosóficos, seguramente no necesita justificación en la actualidad—aunque no es oro todo lo que reluce—; más oportuno será recordar el cuidado y la minuciosidad que son necesarios si se quieren evitar nuevas discusiones. Trataré, sin embargo, de justificarlo brevemente.

En primer lugar, las palabras son instrumentos nuestros y, como mínimo, debemos usar instrumentos claros: debemos saber lo que significamos y lo que no significamos, y estar prevenidos contra las trampas que nos tiende el lenguaje. En segundo lugar, las palabras no son (salvo en su propia pequeñez) hechos o cosas: por consiguiente es preciso valorarlas aparte del mundo, considerarlas separadas y en contraposición a él, de modo que podamos comprender sus inadecuaciones y arbitrariedades y ver el mundo sin anteojeras. En tercer lugar, y esto es más esperanzador, nuestro depósito común de palabras incorpora todas las distinciones que los hombres han creído conveniente trazar, y las relaciones que han considerado conveniente establecer, durante la vida de muchas generaciones: seguramente serán muy numerosas y las más sólidas dado que han

[2] Otra cuestión parecida al respecto es la de Condena. Parece que con este término se confunden dos cosas. A veces, cuando yo condeno a X por hacer A, por ejemplo romper un jarrón, se trata simple o principalmente de mi desaprobación de A, o sea, de la rotura del jarrón, cosa que incuestionablemente ha hecho X, pero a veces se trata más bien simple o principalmente de la medida en que considero a X responsable de hacer A, que considero malo. De ahí que si alguien me condena por algo, puedo responder dando una *justificación,* lo que hará que deje de desaprobar lo que yo hice, o bien dando una *excusa,* de modo que deje de tenerme por responsable, al menos en parte, de lo que he hecho.

pasado la prueba de la supervivencia de los mejores; serán también más sutiles, al menos en las cuestiones comunes y razonablemente prácticas, que las que usted y yo podamos imaginar en nuestras butacas una tarde, que es el método alternativo más válido.

Dada la prevalencia del lema "lenguaje común" y de denominaciones tales como filosofía "analítica" o "lingüística", es preciso destacar especialmente una cosa para deshacer malentendidos: cuando examinamos lo que diríamos si..., qué palabras usaríamos en determinadas situaciones, etc., no estamos considerando *simplemente* las palabras (o los "significados", sean lo que fueren), sino también las realidades para las cuales empleamos las palabras: observamos una aguda cautela con las palabras para aguzar nuestra percepción de los fenómenos, pero no convertimos a las palabras en árbitro último de los mismos. Por ello creo que sería mejor emplear para este modo de filosofar algún término menos equívoco que los dados anteriormente, por ejemplo, "fenomenología lingüística", sólo que resulta más bien rimbombante.

Usar este método, por tanto, resulta claramente preferible al de investigar un campo en el que el lenguaje común es rico y sutil, como en el importante terreno práctico de las Excusas, aunque ciertamente no lo es en la cuestión, por ejemplo, del Tiempo. También resultará preferible un terreno no demasiado hollado por el barro o las roderas de la filosofía tradicional, pues en este caso al lenguaje "común" se le habrá contagiado la jerga de filosofías pasadas; incluso nuestros propios prejuicios, como sostenedores o como personas empapadas de concepciones teoréticas, también se habrán introducido en él fácil y a menudo inadvertidamente. Aquí las excusas son un tema admirable. Podemos discutir la torpeza, la involuntariedad, la temeridad o incluso la espontaneidad sin recordar lo que pensaba Kant, e ir progresando gradualmente de este modo hasta discutir la deliberación sin que por una vez recordemos a Aristóteles o el autodominio sin citar a Platón. Supuesto que nuestro tema sea, como anteriormente se alegaba, algo próximo, análogo o parecido de algún modo a algún conocido centro de dificultades filosóficas, podremos estar seguros de dónde estamos: en un buen lugar para el *trabajo de campo* en la filosofía. Al menos aquí tendríamos que ser capaces de liberarnos, salir de un mal paso y conseguir el acuerdo sobre los descubrimientos, por pequeños que sean, y de ponernos de acuerdo sobre cómo conseguir el acuerdo [3]. Hay que esperar que pronto se emprenderá un trabajo de campo similar en la estética, por ejemplo, si es posible olvidar por un momento la belleza y dedicarse en su lugar a lo que gusta y a lo desagradable.

---

[3] Todo lo cual fue advertido y aducido por Sócrates, cuando se aplicó por vez primera a las Palabras.

Sé que en la filosofía "lingüística" hay o se supone que hay obstáculos que quienes no están muy familiarizados con ella consideran peligrosos, a veces no sin regocijo o consuelo. Pero con los obstáculos, como con las ortigas, la cuestión consiste en dominarlos y en pasar por encima de ellos. Mencionaré especialmente dos, respecto de los cuales el estudio de las excusas puede darnos ánimos. El primero es el obstáculo de la Usanza Indeterminada (o Divergente, o Alternativa), y el segundo la cuestión de la Ultima Palabra. ¿Decimos todos las mismas cosas y solamente las mismas cosas en las mismas situaciones? ¿Pueden diferir los usos? ¿Y por qué lo que todos diríamos ordinariamente ha de ser el modo único, o el mejor, o el último, de resolver la discusión? ¿Por qué ha de ser siquiera el modo verdadero?

Pues bien: es cierto que los usos de las diferentes personas varían, que hablamos laxamente y que decimos cosas diferentes al parecer indiferentemente. Pero no tanto como podría pensarse. Cuando descendemos a los casos concretos, en la gran mayoría de ellos advertimos que cuando nosotros habíamos pensado que queríamos decir cosas diferentes en la *misma* situación, no era realmente así: simplemente, habíamos imaginado la situación *algo* diferentemente; es muy fácil que ocurra esto, porque, como es natural, ninguna situación (y estamos tratando con situaciones "imaginadas") se halla nunca "completamente" descrita. A medida que imaginamos la situación con más detalles, con un fondo histórico—y vale la pena emplear los medios más extraños o más pesados para estimular nuestra pobre imaginación—, más advertimos que no estamos en desacuerdo sobre lo que diríamos. A pesar de todo, *a veces* podemos estar finalmente en desacuerdo: a veces podemos permitirnos, para describirla, un uso que sea vivo, pero real; a veces podemos usar auténticamente dos descripciones distintas. Sin embargo, ¿por qué asustarnos por ello? Todo lo que está ocurriendo es perfectamente explicable. Si nuestros usos están en desacuerdo, entonces ustedes usan "X" donde yo uso "Y", o, lo que es más probable (y más complicado), el sistema conceptual de ustedes es diferente del mío. En resumen, podemos averiguar *por qué* estamos en desacuerdo: ustedes eligen una clasificación y yo otra. Si el uso es laxo podemos comprender la tentación que nos ha empujado a él y las distinciones que oculta; si se trata de descripciones "alternativas", entonces la situación puede ser descrita o estructurada de dos maneras, o tal vez se trata de una situación en la que, para fines corrientes, las dos alternativas concluyen en lo mismo. El desacuerdo acerca de lo que diríamos no hace que nos desviemos, sino que sólo nos obliga a extendernos, pero la explicación de ese desacuerdo difícilmente dejará de resultar esclarecedora. Si iluminamos un electrón que gira en el mal sentido, se trata de un des-

cubrimiento, de un portento que hay que seguir, no de una razón para despreciar la física; por lo mismo, un conversador verdaderamente sorprendente o excéntrico es un ejemplar raro a apreciar.

Como práctica en el aprendizaje del manejo de este falso problema, en el aprendizaje de esta *rúbrica* esencial, difícilmente hallaremos ejercicio más prometedor que el estudio de las excusas. Se trata seguramente de un tipo de situación en la que la gente seguramente no diría "casi nada" por hallarse demasiado aturdida o demasiado deseosa de escapar a ella. Las expresiones "Fue un error" y "Fue un accidente" pueden *parecer* indiferentes, e incluso ser usadas conjuntamente. Sin embargo, un par de ejemplos y todo el mundo no solamente estará de acuerdo en que son completamente diferentes, sino que incluso descubrirá por sí mismo cuál es la diferencia y lo que significa cada una de ellas [4].

Veamos, pues, la Ultima Palabra. Ciertamente, el lenguaje común no pretende decir la última palabra, si es que existe tal cosa. En realidad el lenguaje común es poco más que la metafísica de la Edad de Piedra; es, como se ha dicho, la experiencia y la penetración heredadas de muchas generaciones de hombres. Sin embargo, esta penetración se ha concentrado primariamente en las cuestiones prácticas de la vida. Si una distinción funciona bien para las cuestiones prácticas de la vida corriente (lo cual no deja de ser una hazaña, pues la vida corriente está llena de casos difíciles), entonces es seguro que hay algo en ella, es seguro que no estará vacía; sin embargo, esto no es el mejor modo de arreglar las cosas si nuestros intereses son más amplios o intelectuales que los corrientes. Y también hay que decir aquí que la experiencia se ha obtenido solamente de las fuentes disponibles para los hombres corrientes a lo largo de la mayor parte de la historia civilizada: no se ha alimentado con los recursos que proporcionan el microscopio y sus sucesores. Y también hay que decir que la superstición, el error y toda clase de fantasías se han incorporado al lenguaje común y que incluso a veces han superado la prueba de la supervivencia (sólo que, ¿por qué no hemos de advertirlo?). Es cierto, por tanto, que el lenguaje común *no* es la última palabra: en principio debe

---

[4] Ustedes, oyentes, tienen un borrico, yo también, y ambos pastan en el mismo campo. Llega un día en que experimento odio por el mío. Voy a dispararle, apunto y tiro: el animal cae. Al examinar la víctima, advierto con horror que se trata del borrico *de ustedes*. Aparezco en su puerta con los restos y les digo... ¿Qué? "Lo siento, mala suerte, estoy tremendamente avergonzado, etc., ¿he matado su borrico *por accidente*?" ¿O *"por error"*? Nuevamente voy a disparar a mi pollino como antes, apunto, disparo, pero mientras lo hacía el animal se ha movido y para mi horror alguien cae. Nuevamente la escena en la puerta, pero, ¿qué diré? "¿Por error?" "¿Por accidente?"

ser complementado, mejorado y superado. Con todo, hay que recordar que *se trata* de la *primera* palabra [5].

También para este problema es fructífero el terreno de las excusas. Se trata de una cuestión a la vez litigiosa y de importancia práctica para todo el mundo, de modo que el lenguaje común está en su base. Sin embargo, en el pasado se ha alimentado de él una gran pulga, el Derecho, y posteriormente ha merecido la atención de otra que también se ha desarrollado saludablemente, la psicología. En el Derecho hay una corriente constante de casos reales, más actuales y más complicados que los que podría idear la mera imaginación, que se aducen para llegar a una *decisión,* o sea, que se trata de unas fórmulas de las que hay que extraer algo. Aquí es necesario ser muy cuidadosos, pero también despiadados con el lenguaje común; hay que modificarlo, dominarlo y extenderlo. No podemos eludir u olvidar parte de la cuestión (en la vida corriente despreciamos las complicaciones que se suscitan en torno al tiempo, pero no podemos hacerlo indefinidamente en la física). La psicología suscita igualmente casos nuevos, pero también nuevos métodos para observar y estudiar los fenómenos; además, a diferencia del Derecho, tiene un interés no predeterminado por la totalidad de los fenómenos y no se ve presionada por la necesidad de llegar a una decisión. De ahí que experimente especial y constantemente la necesidad de ampliar, revisar y superar las clasificaciones de la vida corriente y del Derecho. Tenemos, por tanto, un amplio material para la práctica de aprender a manejar el fantasma de la Ultima Palabra, si es que hay que manejarlo.

Supongamos, por tanto, que vamos a investigar las excusas: ¿cuáles son los métodos y recursos disponibles inicialmente? Nuestro objetivo es imaginar la variedad de una situación en la que proferimos excusas y examinar las expresiones que usamos para formularlas. Si tenemos una imaginación viva, junto, tal vez, con una amplia experiencia de dejadez, iremos lejos: sólo necesitamos un sistema. Yo no puedo saber cuántos de ustedes tienen una lista de los tipos de necedades que cometen. Resulta aconsejable utilizar ayudas sistemáticas, de las que parece que hay al menos tres. Las mencionaré por orden de disponibilidad para el lego.

Primero podemos usar el diccionario—tal vez sirva uno breve, pero hemos de usarlo *enteramente*—. Parecen sugerirse dos métodos, ambos un poco tediosos pero compensadores. Uno consiste en leerlo de arriba a abajo, anotando todas las palabras que parecen relevantes. No se trata de algo tan largo como parece a primera vista. El otro consiste en partir de una amplia selección de térmi-

[5] Dejamos de lado, de momento, la otra cuestión curiosa: "¿Es verdad?" ¿Podemos?

nos manifiestamente relevantes y consultar el diccionario para cada uno de ellos: nos encontraremos con que en la explicación de los diversos significados de los mismos se presenta un sorprendente número de palabras, que son parecidas pero no siempre sinónimas. Examinaremos luego cada una de *éstas,* echando a la bolsa todas las "definiciones" dadas en cada caso; al cabo de un rato advertiremos que el círculo de familia empieza a cerrarse y estará completo cuando sólo encontremos repeticiones. Este método tiene la ventaja de reunir los términos en grupos apropiados para nuestros propósitos, aunque, naturalmente, un buen examen dependerá de nuestra selección inicial.

Al trabajar con el diccionario, es interesante advertir que un porcentaje elevado de los términos relacionados con las excusas resulta estar formado por *adverbios,* tipo de palabra que no ha gozado de tanta atención filosófica como el nombre, el adjetivo y el verbo. Ello es natural porque, como se ha dicho ya, el tenor de muchas excusas consiste en afirmar que he hecho algo *de determinada manera,* en que no lo he hecho pura y simplemente; ello significa que es preciso introducir modificaciones en los verbos. Además de los adverbios, con todo, hay palabras de todas clases, incluyendo numerosos términos abstractos como "error", "accidente", "propósito", etc., y unos cuantos verbos que a menudo ocupan posiciones clave para clasificar las excusas a un nivel superior ("no podía evitarlo", "no sabía que", "no quería hacerlo", o también "tratar" o "intentar"). En relación con los nombres y adjetivos es importante otra clase de términos también descuidada, la de las preposiciones. No se trata simplemente de que con un sustantivo dado se usa una preposición determinada y a veces varias, sino también de que las preposiciones merecen un estudio por sí mismas. Hay una pregunta que se sugiere por sí misma: ¿por qué los nombres de un grupo están regidos por la preposición "bajo", en otro por "en", en otro por "por", o "desde", o "con", etc.? Sería descorazonador que no hubiera razones para estos agrupamientos.

Nuestra segunda fuente textual será, naturalmente, el Derecho. Nos proporcionará una amplia variedad de casos difíciles y también una lista útil de alegatos admitidos, así como un análisis agudo de ambas cosas. Nadie que trate de recurrir a él dudará por mucho tiempo, creo, de que en particular los casos de resarcimiento de daños constituyen el depósito más rico; los delitos y los contratos nos proporcionan algunos casos especiales, pero el resarcimiento de daños es el problema más amplio y más flexible. Pero aquí, y todavía más en una rama del Derecho muy antigua y reforzada como es la del Derecho Penal, se necesita tener mucha precaución con los argumentos de la defensa y las decisiones de los jueces; aunque pueden ser muy agudos, siempre hay que recordar que:

1) están supeditados a la consecución de una decisión, de blanco o negro, de culpable o no culpable, para el demandante o el demandado; 2) que hay una exigencia general de que la acusación y las alegaciones sean aducidas según las figuras jurídicas y los procedimientos que en el curso de la Historia han llegado a ser aceptables para los tribunales * (éstos, aunque numerosos, son pocos y esquemáticos en comparación con las acusaciones y defensas que se producen en la vida diaria; además hay muchas clases de alegaciones que son irrelevantes para el Derecho, por considerarse triviales, o extrañas a él, o puramente morales: p. ej., la falta de consideración); 3) que existe la exigencia general de que las alegaciones se produzcan ateniéndose a los precedentes (en el Derecho el valor de los mismos es indudable, pero lo cierto es que pueden introducir distorsiones en nuestras creencias y expresiones corrientes). Por semejantes razones, manifiestamente relacionadas con la naturaleza y la función del Derecho, los juristas prácticos no son tan cuidadosos como podrían ser al dar a nuestras expresiones corrientes sus significados y aplicaciones corrientes. Hay modos especiales de alegar ante el tribunal, eludiendo, ampliando o reduciendo el uso de los términos, además de la invención de términos técnicos o de sentidos técnicos para términos comunes. Pese a todo, el descubrimiento de lo que se puede aprender del Derecho nos proporciona una sorpresa constante y saludable, y a esto hay que añadir que si es posible introducir una distinción sólida, el jurista hará bien en tomar nota de ella aunque no esté admitida por el Derecho, pues de no hacerlo se expone a que la tenga en cuenta su adversario.

Por último, la tercera fuente textual es la psicología, en la que incluyo estudios tales como la antropología y el comportamiento animal. Hablo de ella con más vacilaciones que en el caso del Derecho, pero al menos está claro que se registran y se clasifican algunas variedades de la conducta, algunos modos de actuar o determinadas explicaciones de las acciones que no han sido observadas por el hombre común o que el lenguaje común no permite expresar, aunque tal vez ocurriría de otro modo si tuvieran más importancia práctica. Hay un peligro real en el desprecio de la "jerga" de la psicología, al menos cuando trata de complementar o de sustituir el lenguaje de la vida corriente.

Con estas fuentes, y con la ayuda de la imaginación, será muy difícil que no lleguemos a alcanzar los significados de gran número de expresiones y a clasificar gran número de "acciones". Las comprenderemos entonces mucho más claramente que antes, cuando

* AUSTIN emplea esta forma, "aceptables para los tribunales", teniendo presente seguramente características *internas* del mecanismo jurídico anglosajón [T.].

sólo las empleábamos *ad hoc*. Añadiré que la definición, y en particular la definición explicativa, debe figurar entre nuestros objetivos. No es suficiente mostrar lo habilidosos que somos mostrando lo oscuro que es todo. Sé que también se ha dicho que la claridad no es suficiente, pero tal vez sea cuestión de tiempo el que nos hallemos a una distancia mensurable de conseguir la claridad en alguna materia.

Esto ya es suficiente para la charla. Sólo me falta hacer algunas observaciones, y lamento que no sea en un orden muy coherente, sobre los tipos de resultados generales que pueden ser alcanzados y sobre las lecciones generales que podemos extraer del estudio de las Excusas.

1. *No hay modificación sin aberración.*—Cuando se dice que X hizo A, existe la tentación de suponer que dada alguna, o tal vez *cierta* expresión que modifique el verbo, podremos insertar esta expresión o su negación u opuesto en nuestro enunciado, esto es, que podremos preguntar, típicamente, "¿X hizo Mmente o no Mmente?" (p. ej., "¿X asesinó a Y voluntaria o involuntariamente?"), y responder una u otra cosa. O se supone como mínimo que si X hizo A, ha de haber al menos *una* expresión modificadora que se podría insertar junto al verbo, informativamente y en forma justificada. En la gran mayoría de los casos de uso de la gran mayoría de los verbos ("asesinar" seguramente no pertenece a la mayoría) esta suposición está absolutamente injustificada. La economía natural del lenguaje prescribe que para el caso típico cubierto por un verbo normal—no, seguramente, un verbo fatídico como "asesinar", pero sí un verbo como "comer", "chutar" o "jugar al *croquet*"—no se necesita ni es siquiera permisible una expresión modificadora. Solamente si realizamos la acción nombrada de una manera *especial* o en circunstancias especiales, diferentes de las que rodean la realización normal del acto en cuestión (y, naturalmente, lo normal y lo anormal difieren según el verbo concreto de que se trate), está justificada, e incluso es conveniente, una expresión modificadora. Estoy sentado en mi silla del modo normal—no estoy ofuscado ni influido por amenazas, etc.—; no necesito decir que me siento en ella intencionalmente o inintencionalmente [6], ni tampoco que me siento por costumbre, o automáticamente, o lo que se quiera. Es hora de irse a acostar, estoy solo y bostezo: no se trata de que bostece involuntariamente (¡o voluntariamente!) ni deliberadamente. Bostezar de alguna manera especial no es exactamente lo mismo que bostezar.

---

[6] Entre paréntesis, adviértase que, como es natural, podemos decir: "No me siento en ella 'intencionalmente'" como un modo simplemente de refutar la sugerencia de que me siento intencionalmente.

2. *Limitación de aplicación.*—Las expresiones que modifican a los verbos, que son característicamente los adverbios, tienen campos de aplicación limitados. Es decir, dado un adverbio de excusa cualquiera, como "involuntariamente", "espontáneamente" o "impulsivamente", advertiremos que no hace sentido unirlo a cualquier verbo de "acción" en cualquier contexto; en realidad, frecuentemente sólo se aplicará a un campo relativamente limitado de tales verbos. "Le molestó algo en la cara rara del chaval y le arrojó una piedra": ¿hay que añadir "espontáneamente"? Lo interesante es descubrir por qué algunas acciones pueden ser excusadas de un modo característico, mientras que otras no, quizá en particular la del ejemplo [7]. Esto aclarará mucho el significado de la excusa y al mismo tiempo esclarecerá las características típicas del grupo de "acciones" a las que se refiere; con frecuencia también iluminará con cierto detalle el mecanismo de la "acción" en general (vid. 4) o de nuestros patrones de conducta aceptable (vid. 5). En el caso de algunos de los términos más favorecidos por filósofos y juristas es importante comprender que al menos en el hablar común (prescindiendo de las filtraciones de los *argots)* no se usan tan universalmente ni con una distinción tan clara. Por ejemplo, tomemos "voluntariamente" e "involuntariamente": podemos alistarnos en el ejército o hacer un favor voluntariamente; podemos tener hipo o hacer un pequeño gesto involuntariamente, y cuanto más consideramos otras acciones que es posible hacer naturalmente de alguna de las dos maneras, más delimitadas y diferentes se hacen las dos clases, hasta que llegamos a dudar si existe algún verbo para el que sean igualmente válidos los dos adverbios. Tal vez existen algunos, pero a veces cuando creemos haber encontrado uno resulta que nos hemos engañado, que se trata de una excepción aparente que en realidad no hace más que confirmar la regla. Quizá puedo "romper un jarrón" voluntariamente *si* realizo, digamos, un acto de empobrecimiento, y tal vez puedo romper otro involuntariamente *si,* digamos, hago un movimiento involuntario que lo rompe. Aquí está claro que los dos actos que se describen como "romper un jarrón" son en realidad muy diferentes; el uno es similar a los actos típicos de la clase de los actos "voluntarios", mientras que el otro es similar a los actos típicos de la clase de los "involuntarios".

3. *Importancia de negaciones y oposiciones.*—"Voluntariamente" e "involuntariamente", por tanto, no se oponen del modo manifiesto en que se pretende en la filosofía o la jurisprudencia. Lo "opuesto" o quizá "los opuestos" de "voluntariamente" pueden ser

[7] Pues a veces no somos tan cuidadosos al observar lo que *no podemos* decir como lo que podemos decir; con todo, lo primero es generalmente lo más revelador.

"bajo coacción" de algún tipo, o por compulsión, influencia u obligación [8]; lo opuesto a "involuntariamente" puede ser "deliberadamente", "a propósito", etc... Estas divergencias en sus opuestos indican que "voluntariamente" e "involuntariamente", a pesar de su aparente vinculación, son caldos de calderos muy diferentes. En general, no tomar nada como garantizado o como manifiesto en lo que se refiere a las negaciones y a los opuestos resultará compensador. No compensa dar por supuesto que una palabra ha de tener algún opuesto, o quizá un opuesto determinado, ya sea que se trate de una palabra "positiva" como "intencionadamente" o de una palabra "negativa" como "inadvertidamente". Debemos más bien plantearnos cuestiones como la de por qué no hay un uso para adverbios como "advertidamente". Pero sobre todo no debemos suponer que la palabra "positiva" ha de ser algo normal; con bastante frecuencia las palabras (vistas como) negativas señalan una anormalidad (positiva), mientras que la palabra "positiva" correspondiente, *si es que existe,* sirve simplemente para rechazar la sugerencia de que se da esta anormalidad. Resulta bastante natural, dado lo que se ha dicho en 1), más arriba, que la palabra "positiva" no pueda darse en algunos casos. Realizo un acto A_1 (por ejemplo, aplastar un caracol) *inadvertidamente,* si, en el curso de la realización por medio de movimientos de mis órganos corporales de algún otro acto A_2 (por ejemplo, pasear por un camino público), no ejercito una supervisión tan meticulosa sobre estos movimientos como la que habría sido necesaria para garantizar que no se produciría el acontecimiento desfavorable (aquí, aplastar el caracol) [9]. Al alegar que A_1 ha sido inadvertido lo sitúo donde supongo que debe estar, a ese nivel especial de la clase de los acontecimientos incidentales que pueden ocurrir al realizar cualquier acto físico. Para sacar el acto de esta clase necesitamos y poseemos la expresión "no... inadvertidamente"; "advertidamente", si se empleara para este fin, sugeriría que si el acto no se ha realizado inadvertidamente puede haber sido realizado advirtiéndose lo que se estaba realizando, lo cual dista mucho de ser necesariamente así (p. ej., si lo hice distraído), o sugerir al menos que

---

[8] Pero hay que recordar que cuando firmo un cheque del modo normal *no* lo hago *o bien* "voluntariamente" *o bien* "bajo coerción".

[9] O, análogamente, yo hago un acto A_1 (p. ej., divulgar mi edad, o dar a entender que alguien es un embustero) *inadvertidamente* si, en el curso de ejecutar mediante el uso de cierto medio de comunicación algún otro acto A_2 (p. ej., recordar mi servicio militar), dejo de ejercer una supervisión lo suficientemente meticulosa sobre la elección y disposición de los signos como la que hubiera sido necesaria para asegurar que... Es interesante advertir que estos adverbios llevan vidas paralelas, una en relación con las acciones físicas ("hacer") y otra en relación con los actos de comunicación ("decir"), o a veces en relación también con los actos de "pensar" ("supuso inadvertidamente").

hay *algo* en común en los modos de hacer todos los actos no hechos inadvertidamente, lo cual no es cierto. "Advertidamente", no tiene un uso que esté al mismo nivel que el de "inadvertidamente": al alcanzar la mantequilla puedo no tropezar con el tarro de la nata, aunque (inadvertidamente) choco con la taza de té; sin embargo, no dejo de tropezar con el tarro de la nata *advertidamente:* a este nivel, inferior a la supervisión detallada, *todo* lo que hago es, si se quiere, inadvertido, aunque yo no lo llamaría así, y en realidad sólo diremos que se ha realizado algo inadvertidamente si ocurre algo no deseado.

Otra cuestión de interés al estudiar los llamados términos "negativos" es la del modo de su formación. Ciertos grupos de palabras se forman con *in* (inadvertidamente), otros con *a* (atípico), otros con *des* (descuidado) *. Tal vez palabras que parecen estar muy relacionadas resulten ser diferentes si se examinan desde el punto de vista de la formación de los "negativos". Aquí aguardan al estudioso ejercicios remuneradores.

4. *El mecanismo de la acción.*—Las expresiones adverbiales no solamente separan clases de acciones, sino que también diferencian el detalle interno del mecanismo de la realización de acciones, o los compartimentos en que dicha realización está organizada. Está, por ejemplo, el estadio en que tenemos realmente que *llevar a cabo* cierta acción en la que nos embarcamos—consistente quizá en hacer algunos movimientos corporales, o en pronunciar un discurso—. En el curso de la realización real de estas cosas (de entretejerlas) tenemos que conceder (alguna) atención a lo que hacemos y tener (algún) cuidado frente a los peligros (posibles); debemos tener juicio y tacto, debemos conservar el suficiente control sobre nuestro propio cuerpo, etc... La desatención, el descuido, los errores de apreciación, la falta de tacto, la zafiedad, etc., son males (con excusas para ellos) que afectan a un estadio específico del mecanismo de la acción, el estadio *ejecutivo,* el estadio en el que *cometemos la torpeza.* Pero hay otros muchos compartimentos además de éste, cada uno de los cuales ha de ser delimitado y acotado mediante su racimo de verbos y adverbios apropiados. Es manifiesto que hay compartimentos de comprensión y planificación, de decisión y de resolución, etc.; mencionaré sólo uno en particular, descuidado con excesiva frecuencia, en el que abundan las dificultades y las excusas. En la vida militar puede ocurrir que poseamos una excelente comprensión de la situación y también, conscientemente, excelentes principios (las cinco reglas de oro para conseguir la victoria), pero

---

* Se ha modificado aquí el texto inglés, necesariamente, para adaptar el razonamiento a la lengua castellana [T.].

que sin embargo formulemos un plan de acción que nos conduzca al desastre. Esto puede ocurrir por haber cometido un fallo en el estadio de la *apreciación* de la situación, es decir, en el estadio en que es preciso modelar nuestra excelente comprensión de tal forma que nuestros también excelentes principios puedan funcionar apropiadamente y den la respuesta acertada [10]. También en la vida real, o mejor, civil, en las cuestiones morales o prácticas, podemos conocer los hechos y sin embargo considerarlos mal o equivocadamente, o no comprender o apreciar plenamente algo, o incluso equivocarnos totalmente. Muchas expresiones de excusa revelan un fallo en este estadio particularmente engañoso: la imprevisión, la falta de consideración, la falta de imaginación seguramente son menos de lo que se supone un fallo de la inteligencia o de la planificación y más un fallo en la apreciación de la situación. Leemos a E. M. Forster y vemos las cosas de otra manera, pero tal vez no por ello conozcamos más cosas y veamos más claro.

5. *Patrones de inaceptabilidad.*—Característico de las excusas es poder ser "inaceptables": dada, creo, cualquier excusa, habrá casos de tal calibre o de tal gravedad que "no podremos aceptarla". Es interesante determinar los patrones o códigos a que nos referimos implícitamente al hacerlo. La extensión de la supervisión que ejercitamos sobre la ejecución de un acto nunca puede ser ilimitada, y generalmente se espera que tenga límites plenamente definidos ("el cuidado y la atención debidos") en el caso de actos de determinado tipo general, aunque, como es natural, establecemos límites muy diferentes en casos diferentes. Podemos alegar que hemos pisado inadvertidamente un caracol, pero no a un niño—se debe mirar donde se ponen los pies—. Naturalmente, *había (realmente)* inadvertencia, pero los cánones no permiten alegar esta circunstancia en este caso. Y si usted trata de alegarlo, se encontrará suscribiendo cánones de excusa tan horribles que su situación final será peor que la inicial. También, en el caso de actos gobernados por reglas, como la escritura, y que se espera que sean absolutamente correctos, establecemos cánones diferentes y aceptamos excusas diferentes a los cánones que establecemos y a las excusas que aceptamos en acciones menos tipificadas: una falta de ortografía puede ser un descuido, pero difícilmente un accidente; un golpe dado con una gran maza puede ser un accidente, pero difícilmente un descuido.

---

[10] Sabemos cómo hacer una regla de tres, y conocemos todos los hechos necesarios sobre bombas, cisternas, horas y plomeros. Y, sin embargo, la respuesta al problema es 3,75 hombres. No hemos sabido introducir correctamente los hechos en la fórmula matemática.

6. *Combinación, disociación y complicación.*—La creencia en los opuestos y en las dicotomías suscita, entre otras cosas, una ceguera para las combinaciones y disociaciones de adverbios posibles, incluso respecto de hechos tan obvios como que podemos actuar a la vez por impulso e intencionalmente, o que podemos realizar una acción intencionalmente pero no del todo deliberadamente, y todavía menos a propósito. Paseamos junto a un precipicio, y siento un repentino impulso de empujarle a usted abajo, cosa que hago prontamente. He actuado por impulso, he pretendido ciertamente empujarle a usted, e incluso puedo haber necesitado una cierta astucia para ello; sin embargo, no he actuado deliberadamente, pues no me he parado a preguntarme a mí mismo si debía hacerlo o no.

Vale la pena recordar también la regla general de que no hay que esperar encontrar calificaciones sencillas para casos complicados. Si se comete una equivocación en un accidente, no habrá que preguntar si "eso" fue un accidente o un error, o incluso pedir una descripción más breve de "eso". Aquí actúa la economía natural del lenguaje: si las palabras ya disponibles para los casos sencillos bastan, combinadas, para describir un caso complicado, se necesitarán razones especiales antes de inventar una palabra especial para la complicación. Además, por bien dotado que esté nuestro lenguaje, nunca puede estar armado de antemano para todos los casos posibles que pueden suscitarse y necesitar descripción: el hecho es más rico que la dicción.

7. *El caso de Regina versus Finney.*—Con frecuencia la dificultad y la complicación de un caso son considerables. Citaré el caso de *Regina v. Finney* [11]:

> El detenido fue acusado del homicidio de Thomas Watkins. El detenido era celador en un asilo de alienados. Estando al cuidado de un demente que se estaba bañando, llenó el baño de agua caliente, y por consiguiente le quemó hasta causarle la muerte. Los hechos aparecen verdaderamente establecidos en la declaración del detenido ante el magistrado instructor como sigue: "Había bañado a Watkins y había dejado el baño abierto. *Pretendía meterle en un baño limpio,* y le dije que saliera. En este momento el celador nuevo *atrajo mi atención* al baño siguiente al hacerme una pregunta, y *mi atención se apartó* del baño en que estaba Watkins. Moví la mano para abrir el agua del baño en que estaba Thomas Watkins. *No pretendía abrir el agua caliente,* y *me equivoqué de grifo. No supe*

[11] Se trata del tema de trabajos favoritos en la clase que HART acostumbraba a dirigir conmigo en los años anteriores a la guerra. La cursiva es mía.

lo que había hecho hasta que oí a Thomas Watkins gritar para salir, y *no comprendí mi equivocación hasta* que vi el vapor del agua. No es posible llenar de agua este baño cuando está abierto el grifo en el otro baño, pero a veces el agua sale a grandes chorros cuando los demás baños no se usan..."

(Se demostró que el demente estaba en suficiente posesión de sus facultades mentales para permitirle comprender lo que se le decía, y salir del baño.)

A. Young (por el acusado).—La muerte *se produjo por accidente.* No hubo *negligencia culpable* por parte del detenido que pueda apoyar esta acusación. Un *error culpable,* o cierto grado de *negligencia culpable,* que cause la muerte, no es suficiente para una acusación de homicidio, a menos que la *negligencia* sea tan grande que resulte *temeraria* (R. v. *Noakes*).

Lush, J. (el juez, al jurado).—Para que una persona sea culpable de *negligencia de su obligación* debe existir un grado de culpabilidad tal que haga que por su parte haya una *grave negligencia.* Si se acepta la declaración del propio detenido, se advertirá que no hay *negligencia* suficiente para que sea aplicable la definición. No todo *desliz o negligencia* hace que un hombre sea culpable. Era obligación del celador no llenar el baño de agua caliente mientras su pupilo estaba dentro. Según la descripción del propio detenido, *no creía que* estuviera cayendo agua caliente mientras el fallecido se hallaba allí. El demente era, según hemos oído, capaz de salir por sí mismo y de comprender lo que se le decía. Se le había dicho que saliera. Un nuevo celador que había empezado a trabajar ese día se hallaba en el baño contiguo y *llamó la atención del detenido.* Ahora bien: si el detenido, sabiendo que el hombre estaba en el baño, hubiera abierto el grifo, y abierto el grifo del agua caliente en vez del grifo del agua fría, yo habría dicho que se trataba de negligencia grave, pues debía haber mirado. Pero por su propia explicación le había dicho al fallecido que saliera y *pensaba que había salido.* Si ustedes creen que ello revela una grave *falta de cuidado,* entonces considerarán al detenido culpable de homicidio. Pero si ustedes creen que hubo *inadvertencia* sin llegar a la culpabilidad—esto es, lo que se califica propiamente de *accidente*—, entonces el detenido no es culpable.

Veredicto: No culpable.

Hay en este caso dos conclusiones que deseo señalar: 1) La defensa y el juez hacen un uso muy libre de gran número de términos de excusa, empleando varios de ellos como si creyeran que son—e

incluso afirmando que son—indiferentes o equivalentes, cuando no lo son, y presentando como alternativas cosas que no lo son. 2) Siempre es difícil estar seguro *de qué acto* la defensa y el juez sugieren que puede ser cualificado por la expresión de excusa. La ilustrada orientación con que concluye el juez es un paradigma de estas faltas [12]. Finney, el detenido, por el contrario, pasa por una persona que domina evidentemente el idioma. Es explícito respecto de cada uno de sus actos y estados, tanto físicos como mentales; usa adverbios diferentes y correctos respecto de cada uno de ellos, y no intenta mezclarlos.

8. *Pequeñas y grandes distinciones.*—No es necesario decir que los términos de excusa no son equivalentes, y cuáles son las materias en que los usamos; necesitamos distinguir la inadvertencia no simplemente de (nótese bien) cosas tales como el error y el accidente, sino de cosas próximas como, p. ej., la aberración y el descuido. Imaginando casos posibles viva y plenamente podemos decidir en qué términos precisos hay que describir, por ejemplo, la acción de la señorita Rosa al escribir cuidadosamente *Dairio* en su libro de notas nuevo: debemos poder distinguir entre el error y la inadvertencia grave, simple, o pura. Pero, desgraciadamente, al menos cuando empezamos a pensar, no paramos mientes en estos obstáculos. Identificamos—lo he visto hacer—"inadvertidamente" con "automáticamente"; así, dar un pisotón inadvertidamente significa dar un pisotón automáticamente. O sucumbimos a la tentación perdiendo el dominio de nosotros mismos, mal remedio, éste, para nuestras anteojeras [13].

Todo esto no es tanto la *lección* que se obtiene del estudio de las excusas como el objeto mismo de este estudio.

---

[12] El juez probablemente se las arregla para dar significado a una cosa o a la otra. Los jueces ingleses parecen adquirir el arte de dar significado o incluso de conseguir la convicción mediante el uso de un lenguaje anglosajón expresivo que a veces carece literalmente de significado. Así, el juez inglés, deseando distinguir el caso de disparar sobre un puesto con la creencia de que se trata del enemigo, lo cual no es un *attempt*, del caso de tratar de robar en un bolsillo vacío, lo cual *sí* lo es, el juez explica que en el caso de disparar sobre el puesto militar *the man is never on the thing at all.*

[13] Supongo que Platón, y después de él Aristóteles, nos han transmitido su confusión, grotesca, tan mala entonces como ahora, de debilidad moral con debilidad de la voluntad. Siento una gran pasión por los helados, y sirven uno, dividido en partes, en el banquete de la sociedad. Me siento tentado de hacerme con dos porciones, sucumbiendo a la tentación y también, seguramente (¿pero por qué necesariamente?), yendo contra mis principios. Sin embargo, ¿pierdo el dominio de mí mismo? ¿Acaso lo apreso, doy mordiscos al borde del plato y acabo con él en un dos por tres, indiferente a la consternación de mis colegas? Nada de eso. A menudo sucumbimos a la tentación con calma e incluso con educación.

9. *La expresión exacta y su lugar en el enunciado.*—Tampoco es suficiente atender simplemente a la palabra "clave": también hay que advertir la forma plena y exacta de la expresión empleada. Al considerar los errores tenemos que considerar uno tras otro "por error", "debido a un error", "erróneamente", "fue un error para", "cometer un error en ello o sobre ello", etc.; cuando se trata del propósito, tenemos que considerar "con el", "para el", etc., además de "a propósito", "sin propósito", etc... Estas expresiones variantes pueden funcionar muy diferentemente, y corrientemente lo hacen: ¿por qué, si no, cargar con más de una de ellas?

También hay que tener cuidado de observar la situación exacta de una expresión adverbial en el enunciado. Naturalmente, esta posición indicaría el verbo que se trata de modificar, pero, además, la situación de la expresión puede alterar el *sentido* del enunciado, esto es, el modo en que modifica el verbo. Comparemos, por ejemplo:

a_1 El desmañadamente pisó el caracol.
a_2 Desmañadamente pisó el caracol.
b_1 Pisó desmañadamente el caracol.
b_2 Pisó el caracol desmañadamente.

Aquí, en a_1 y en a_2 describimos el pisoteo como algo desmañado, incidental—damos a entender—, para la realización de alguna otra acción; en b_1 y en b_2, en cambio, el pisoteo es fácilmente algo intencional, y lo que criticamos es la ejecución del hecho por parte de él [14]. Muchos adverbios, aunque no todos (no, por ejemplo, "a propósito"), se usan de estas dos maneras típicamente diferentes.

10. *El estilo de la acción.*—Con determinados adverbios la distinción entre los dos sentidos aludidos en el párrafo anterior se lleva un paso más lejos. "Se comió la sopa deliberadamente" puede significar, como "Deliberadamente comió la sopa", que el hecho de comerse la sopa ha sido algo deliberado, del que se podía pensar que molestara a alguien, como ocurriría normalmente si se hubiera comido deliberadamente *mi* sopa, y que había decidido hacerlo; pero también puede significar frecuentemente que se comió la sopa de una manera o con un *estilo* particular, por ejemplo, con una pausa después de cada cucharada, eligiendo cuidadosamente el punto en que introducía la cuchara, sorbiendo el bigote, etc., esto es, con el significado de que la comía *con* deliberación y no *tras* deliberación. El estilo de la acción, lento y pausado, se puede calificar

[14] Como cuestión de hecho, muchos de estos ejemplos *pueden* ser comprendidos de otra manera, especialmente si acentuamos las inflexiones de la voz, las pausas, o destacamos el contexto. a_2 puede ser una inversión poética de b_2; b_1, tal vez con comas en torno a "desmañadamente", podría ser usado en vez de a_1, etc... Pero incluso así siguen siendo bastante discernibles los dos sentidos.

comprensiblemente de "deliberado" porque cada movimiento tiene el *aspecto típico* del acto deliberado; sin embargo, difícilmente podría decirse que cada movimiento *es* un acto deliberado o que está "literalmente" deliberando. Aquí, por tanto, se trata de un caso más extremo que el de "desmañadamente", en el que ambos usos describen literalmente un modo de hacer.

Vale la pena examinar este uso secundario cuando se analiza una expresión adverbial particular. Cuando está claro que no hay tal uso secundario, vale la pena preguntarse por qué. A veces es muy difícil tener la seguridad de si existe o no: existe, se puede pensar, en el caso de "cuidadosamente", y no existe en el caso de "inadvertidamente", pero ¿existe con "distraídamente" o "ininten-cionadamente"? En determinados casos se usa una palabra análoga, pero distinta del adverbio primario, para este papel especial de describir el estilo de una acción *.

11. *¿Qué es lo que modifica a qué?*—El juez del caso *Regina v. Finney* no aclaraba qué era lo que quedaba excusado de aquel modo. "Si ustedes creen que ello revela una grave falta de cuidado, entonces... Pero si ustedes creen que hubo inadvertencia sin llegar a la culpabilidad—esto es, lo que se califica propiamente de accidente—, entonces..." Aparentemente, entiende que Finney puede haber abierto el grifo del agua caliente inadvertidamente [15]; con todo ¿puede entender también que el grifo puede haber sido abierto accidentalmente, o que *Watkins puede haber sido quemado* y muerto accidentalmente? La falta de cuidado, ¿está en haber abierto el grifo o en pensar que Watkins había salido del baño? Muchas discusiones acerca de las excusas que hemos de usar de manera apropiada se suscitan porque no nos molestamos en señalar explícitamente *qué* es lo que excusamos.

Hacerlo es tanto más importante cuanto que, en principio, siempre nos es posible referirnos o describir "lo que hice" siguiendo líneas diversas y de muchas maneras. Aparte de los problemas más generales y manifiestos del uso de términos descriptivos "tendencio-

---

* En el texto inglés sigue la indicación: "we use 'purposefully' in this way, but never 'purposely'" [T.].

[15] Lo que dice Finney es distinto: dice "me equivoqué de grifo". Este es el uso básico de "equivocación", cuando simplemente, pero no de modo necesario explicablemente, seguimos la alternativa errónea. Finney trata aquí de explicar su equivocación diciendo que había sido distraída su atención. Pero supongamos una orden como "girar a la derecha" y que yo giro a la izquierda; el sargento sin duda insinuará que estaba distraído—o que no sé dónde tengo la derecha—, pero no es así, y sé además dónde la tengo. Se trata de un puro y simple error, como ocurre a menudo. Ni yo ni el sargento sugeriremos que ha habido accidente o inadvertencia. Si Finney hubiera abierto el grifo del agua caliente inadvertidamente, entonces sería sorprendente que buscara el grifo del agua fría. Pero esto es ya otra historia.

sos", hay muchos problemas especiales en el caso particular de las "acciones". ¿Decimos o diremos que alguien le quitó el dinero a otro o que se lo robó? ¿Que metió una pelota en un agujero o que marcó un gol? ¿Que dijo "Hecho" o que aceptó una oferta? Esto es, ¿en qué medida los motivos, las intenciones y las convenciones forman parte de la descripción de las acciones? Y muy específicamente aquí, ¿se trata de *cierta,* de *una* o de *la* acción? Lo que consideramos una acción generalmente puede ser dividida de distintas maneras en *fases* o *estadios.* Se ha hablado ya de esos estadios: podemos desmontar el mecanismo del acto y describir (y excusar) separadamente la comprensión, la apreciación, la planificación, la decisión, la ejecución, etc. Las fases son más bien distintas: podemos decir que alguien pintó un cuadro o ganó una campaña bélica, o también que primero pintó una mano y luego la otra, o que primero ganó tal acción y luego tal otra. Las explicaciones son también distintas: puede hacerse que un solo término explicativo de lo que alguien ha hecho cubra una mayor o menor extensión de acontecimientos, como los que excluye una descripción más estricta y que entonces se llamarían "consecuencias", "resultados" o efectos, etc., del acto. Así, podemos describir el acto de Finney *o bien* como consistente en abrir el grifo, cosa que hizo por equivocación, *o bien* como consistente en quemar a Watkins, cosa que *no* hizo por equivocación.

Está claro que los problemas de las excusas y los de las diferentes descripciones de las acciones están completamente ligados entre sí.

12. *Seguir la pista de la etimología.*—En esta cuestión vuelven a suscitarse dificultades respecto de algunas de las palabras más difíciles del tema de las excusas, como "resultado", "efecto" y "consecuencia", o como "intención", "propósito" y "motivo". Mencionaré dos extremos del método que, según me ha convencido la experiencia, son a este nivel una ayuda indispensable.

Uno es que las palabras nunca—o casi nunca—se liberan totalmente de su etimología y de su formación. A pesar de todos sus cambios y de la ampliación y extensión de su significado, y de hecho más bien penetrando éstos y gobernándolos, persiste la idea antigua. En un *accidente* acontece algo, en la *equivocación* se toma una cosa por otra, en el *error* uno anda descarriado; cuando se actúa *deliberadamente* se actúa después de pensar las cosas * *(no* después de pensar en modos y medios). Vale la pena preguntarnos si conocemos la etimología de "resultado" o de "espontáneamente" **.

* Después de *pesar* las cosas para *entregarlas* en una operación comercial, en un voto al templo, etc.; en castellano, una idea parecida sería la asociada a "ponderadamente" [T.].

** En el original se añade aquí que las palabras inglesas sinónimas *unwillingly* e *involuntarily* proceden de fuentes muy diferentes [T.].

El segundo punto está relacionado con el anterior. Al rastrear la historia de una palabra, llegando con mucha frecuencia al latín, fácilmente fabricamos *modelos* o imágenes del acaecer o realizarse las cosas. Estos modelos pueden ser muy complicados y ser recientes, como tal vez ocurre con "motivo" o "impulso", pero los tipos de modelo más comunes y primitivos fácilmente nos desencaminarán por su misma naturalidad y sencillez. Tomamos *alguna acción muy simple,* como arrojar una piedra, generalmente como algo realizado y contemplado por uno mismo, y lo *usamos,* con las características en él discernibles, como el modelo en términos del cual hablamos de otras acciones y acontecimientos, y continuamos haciéndolo, casi sin darnos cuenta, incluso cuando estas acciones son muy distintas y tal vez mucho más interesantes por sí mismas para nosotros que los actos originalmente utilizados para construir el modelo, e incluso cuando el modelo distorsiona en realidad los hechos en vez de ayudarnos a observarlos. En casos primitivos podemos ver realmente las diferencias entre, p. ej., "resultados", "efectos" y "consecuencias", y sin embargo, descubrir que estas diferencias dejan de ser claras y no nos son útiles ya en los casos más complicados, donde se han convertido en algo muy diferente. Debe saberse para qué es un modelo determinado. "Causar", supongo, fue una noción tomada de la propia experiencia del hombre al realizar acciones simples, y el hombre primitivo debía construir todo acontecimiento en términos de este modelo: todo acontecimiento tiene una causa, esto es, todo es una acción realizada por alguien, si no por el hombre, entonces por un cuasi-hombre, por un espíritu. Posteriormente, cuando se comprenden como tales los acontecimientos que no son acciones, decimos todavía que han de ser "causados", y la palabra nos tiende una trampa: pugnamos por asignarle un significado nuevo, no antropomórfico, pero constantemente, al tratar de analizarlo, nos confundimos e introducimos aspectos del modelo antiguo. Esto le ocurrió a Hume y por consiguiente también a Kant. Al examinar una palabra históricamente podemos advertir que se ha extendido a casos que tienen una relación demasiado débil con el modelo implicado y que es una fuente de confusión y de superstición.

Existe también otro peligro en las palabras que evocan modelos, sean semiconscientes o no. Hay que recordar que no hay ninguna necesidad de que los diversos modelos empleados al crear nuestro vocabulario, sean primitivos o recientes, deban encajar como partes de un modelo o esquema total o único de la realización de acciones. Es posible, y en realidad muy fácil, que nuestro surtido de modelos incluya algunos o muchos que se superpongan, estén en conflicto, o, más en general, que sean simplemente *diversos* [16].

[16] A modo de advertencia general en la filosofía, me parece que se presume con excesiva ligereza que si podemos descubrir sólo los verdade-

13. A pesar de su amplia y aguda observación de los fenómenos de acción incorporados al lenguaje común, los científicos modernos han podido, a mi entender, mostrar su inadecuación en numerosos puntos, aunque sólo sea por haber tenido acceso a datos más amplios o por haberlos estudiado con un interés más universal y desapasionado que el del hombre corriente, o incluso el jurista. Concluiré con dos ejemplos.

La observación del comportamiento animal muestra que por regla general cuando un animal ha iniciado un esquema de conducta determinado, pero tropieza con un obstáculo insuperable en el curso de su realización, se aplica a una actividad enérgica, aunque poco relacionada con la anterior, como golpear con la cabeza. Este fenómeno se denomina "conducta desplazada" y es fácilmente identificable. Si a la luz de esto volvemos a la vida humana corriente advertiremos que la conducta desplazada forma una parte importante de la misma, pero no tenemos aparentemente ninguna palabra, o al menos ninguna palabra clara y sencilla, para designarla. Si, cuando nos vemos contrariados, movemos la cabeza o golpeamos con los pies, ¿conocemos, en el sentido corriente, una expresión adverbial adecuada que podamos insertar para describir lo que sucede? ¿Desesperadamente?

Tomemos también la conducta compulsiva, tan exactamente como la definan los psicólogos; por ejemplo, el lavado compulsivo. Naturalmente, hay expresiones del lenguaje común para expresar que hacemos las cosas de ese modo: "sentí necesidad de...", "no podía sentirme cómodo a menos que...", etc.; pero no existe en cambio expresión adverbial alguna disponible de modo satisfactorio, como "compulsivamente". Es bastante comprensible, porque la conducta compulsiva, como la conducta desplazada, no es en general de gran importancia práctica.

Lo dejo aquí, y les encomiendo el tema a ustedes.

---

ros significados de un grupo de términos-clave, generalmente términos históricos, que usamos en algún campo particular (como, por ejemplo, "justo", "bien", etc., en la moral), entonces podemos introducirlos indudablemente en un esquema conceptual único, entrelazado y consistente. No se trata solamente de que no hay razón alguna para suponer esto, sino de que está contra ello toda la probabilidad histórica, especialmente en el caso de un lenguaje derivado de civilizaciones tan diferentes como es el nuestro. Podemos usar cuidadosamente, sopesándolos, términos que no son tanto compatibles como diversos, que precisamente no encajan uno con otro. Precisamente porque dependemos o tenemos la suerte de estar divididos entre ideales simplemente diversos, ¿por qué *ha de haber* una amalgama de ellos, como lo que se conoce en inglés por *the Good Life for Man?*

SOBRE LA VERIFICACION DE PROPOSICIONES ACERCA DEL LENGUAJE COMUN

BENSON MATES

De Inquiry, *vol. I (1958). Reproducido por autorización del autor y del editor de* Inquiry.

En este artículo discutiré algunas dificultades que me parece que impiden comprender o apreciar adecuadamente la obra de los llamados "filósofos del lenguaje común". Estas dificultades se refieren a la interpretación de las diversas afirmaciones aparentemente factuales que dichos filósofos hacen sobre el lenguaje. Me interesa particularmente la cuestión de cómo es posible verificar estas afirmaciones; en la medida en que el significado está relacionado con la verificación, el problema se refiere también a su significado. Naturalmente, cabe pretender que no es necesaria aclaración alguna, que el sentido de las afirmaciones sobre el uso común del lenguaje es perfectamente obvio o al menos suficientemente claro para los propósitos de que se trata. Pero no creo que tal optimismo esté justificado. Incluso entre quienes pueden afirmar estar "al tanto" o "darse cuenta del porqué" hay amplios desacuerdos acerca de la verdad o el significado de afirmaciones del tipo de las que examinamos, y estos desacuerdos constituyen por sí mismos un fundamento para el escepticismo. Cuando se advierte además que semejantes afirmaciones desempeñan un papel de capital importancia en las discusiones que se supone han de resolver, disolver, o de alguna manera eliminar los problemas tradicionales de la filosofía, quizá puede excusarse a un filósofo el examinar la cuestión un poco más detenidamente.

En primer lugar, una observación entre paréntesis acerca de la terminología. Como ocurre siempre que se trata de formular objeciones a una posición filosófica amplia y sutil, se plantea el problema de encontrar un vocabulario conveniente que no suscite excesivas peticiones de principio. Emplearé términos como "analítico", "sintético", "significado", "sentido" y "denotación" con la esperanza de que con ello no introduzca en nuestro camino distracciones que nos despisten y en la creencia de que si fuera necesario podría reformular mis argumentos sin emplear estos términos, aunque con una pérdida de sencillez considerable. Por ejemplo, cuando pregunto si una afirmación determinada sobre el lenguaje común es descriptiva o normativa, o si es analítica o sintética, no estoy planteando cuestiones para las cuales las pretendidas dificultades de los márgenes de estos términos sean decisivamente relevantes. Sim-

---

Nota.—Este artículo y el siguiente, del profesor CAVELL, fueron leídos como partes de una discusión en la asamblea de la American Philosophical Association, Pacific Coast Division, el 19 de diciembre de 1957.

plemente, trato de saber con qué actitud hay que considerar una afirmación determinada; por ejemplo, si se la debe considerar como una recomendación, de modo que una pregunta apropiada sería "¿Qué se gana al seguir este consejo?", o bien si se la debe considerar como verdadera o falsa. Y si hay que tenerla por verdadera o falsa, ¿el autor entiende que es verdadera en virtud de los significados de los términos contenidos en ella, o considera que ha hecho una afirmación cuyo valor de verdad depende de cuestiones de hecho? La respuesta a preguntas de este tipo afectará de modo fundamental a nuestra comprensión de la afirmación en cuestión, y no nos enreda necesariamente, a mi modo de ver, en las complicaciones filosóficas supuestamente relacionadas con los términos "normativo" y "analítico". Creo que un comentario análogo podría aplicarse a los demás casos en que hago uso de una terminología notoriamente filosófica.

Será útil tener ante nosotros algunos ejemplos del tipo de afirmaciones que consideramos. Citaré, por tanto, un pasaje del examen del Libre Albedrío por Gilbert Ryle:

> Se advertirá que mientras la gente corriente, los magistrados, padres y maestros, generalmente aplican las palabras "voluntario" e "involuntario" a las acciones de un modo determinado, los filósofos las aplican con frecuencia de un modo completamente distinto.
>
> En su empleo más común, "voluntario" o involuntario" se usan, con cierta elasticidad carente de importancia, como adjetivos que se aplican a las acciones que no se deben hacer. Solamente discutimos si una acción ha sido voluntaria o no cuando parece que se ha cometido una falta... De la misma manera, en la vida corriente solamente suscitamos la cuestión de la responsabilidad cuando se acusa a alguien, justa o injustamente, de una contravención. En este uso tiene sentido preguntar si un niño es responsable por haber roto una ventana, pero no si es responsable por haber terminado sus deberes a tiempo...
>
> En este uso común, por tanto, es absurdo discutir si las acciones correctas, satisfactorias o admirables son voluntarias o involuntarias...
>
> Sin embargo, los filósofos, al discutir lo que constituye la voluntariedad o la involuntariedad de los actos, tienden a describir como voluntarias no solamente las acciones censurables, sino también las meritorias; no solamente las acciones que constituyen una falta por parte de alguien, sino también las que granjean crédito a alguien. Los motivos subyacentes a

esta extensión inconsciente del sentido común de "voluntario"... serán considerados más adelante...

El enredo de problemas en gran parte falsos, como el del libre albedrío, se deriva parcialmente de esta ampliación inconsciente del uso de "voluntario"... [1].

Estos son, pues, ejemplos del tipo de observación que deseo considerar. Puede que no se trate de los mejores que podría haber escogido, pero tienen la nada despreciable virtud de ser relativamente claros. El profesor Ryle parece afirmar aquí que el uso común de la expresión "voluntario" es muy diferente del uso filosófico. No entiende simplemente que el hombre común raramente habla de filosofía, sino que la diferencia entre el uso común y el uso filosófico reside más bien en el pretendido hecho de que el hombre común aplica la palabra "voluntario" exclusivamente a las acciones que no deben ser realizadas, mientras que el filósofo la extiende hasta cubrir también las acciones meritorias. Aunque la cuestión de si el profesor Ryle está en lo cierto o se equivoca no es esencial para lo que se discute aquí, diré: 1) que dudo mucho que, como cuestión de hecho, el hombre común aplique el término "voluntario" únicamente a las acciones que (según cree) no deben ser realizadas, y 2) que incluso si se demostrara que es así, ello no tendría relevancia decisiva para la determinación del uso común de la palabra "voluntario". Algún otro factor, tal vez la disposición del hombre común a hablar más de las cosas que desaprueba que de las que aprueba, podría explicar la relativamente frecuente aplicación de la palabra "voluntario" a acciones desaprobadas, incluso aunque la palabra se utilizara en uno de los sentidos que indica el diccionario, como "obrar por voluntad o decisión propia, o con pleno consentimiento". En resumen, parece a primera vista que la afirmación del profesor Ryle sobre el uso común de la palabra "voluntario" es falsa y se basa, además, en evidencia dudosa que aunque fuera correcta sería completamente insuficiente.

Cuando se llega a una conclusión tan drástica sobre una afirmación hecha seriamente es preciso considerar la posibilidad de que uno no haya entendido lo que se decía. Para mayor ilustración podemos consultar un artículo titulado *El Lenguaje Común* [2] en el que el profesor Ryle trata, mediante una distinción entre uso y usanza, de indicar por qué los estudios empíricos, como los de los lexicógrafos o filólogos, son irrelevantes para la verdad de las afirmaciones sobre el uso común del lenguaje. Tales estudios tienen un lugar en la determinación de la *usanza* de una palabra, dice,

---

[1] Gilbert RYLE, *The Concept of Mind* (London, Hutchinson and Co., Ltd., 1949), pp. 69 y sigs.

[2] RYLE, *El lenguaje común* (vid. *supra*, p. 39 y ss.).

pero no en la determinación del *uso*. Los usos son modos o técnicas de hacer algo, y lo que constituye la usanza es la práctica más o menos dominante del hacer. Explica además que "uso común" se contrapone a "uso atípico" y que en general "uso" se contrapone en estos contextos a "mal uso". Pero me parece que el profesor Ryle no determina claramente la pretendida distinción entre uso y usanza, y todavía menos la cuestión de que a través de la confusión en esta materia los filósofos han entendido equivocadamente el carácter de las afirmaciones según las cuales el uso común de una palabra es éste o aquél. Sin embargo, su discusión no deja de tener importancia para las cuestiones que estamos examinando: parece indicar que para él hay una especie de elemento normativo en las afirmaciones acerca del uso común. Si lo opuesto a uso es mal uso, entonces el primero debe ser algo justo, apropiado o correcto. Es difícil ver cómo se aplica esto a afirmaciones como las citadas acerca de la palabra "voluntario", pero tal vez la discusión del profesor Ryle en este pasaje llega a la afirmación de que predicar la palabra "voluntario" de acciones merecedoras de encomio es usarla mal, presumiblemente en un sentido de "usar mal" que no puede ser definido estadísticamente. Pero si las cosas son así, sería instructivo disponer de una indicación de los patrones u objetivos por referencia a los cuales es aplicable la expresión "usar mal". ¿Qué autoridad considera incorrecto usar la palabra "voluntario" como lo hace el filósofo? ¿Qué consecuencias indeseables pueden esperarse del uso prohibido? La cuestión seguramente no consiste tan sólo en que si se usa la palabra "voluntario" como lo hace el filósofo uno puede hallarse enredado en el problema filosófico del libre albedrío.

A pesar de las explicaciones del profesor Ryle me cuesta creer que la expresión "uso común" sea realmente una expresión normativa para los filósofos del lenguaje común. Parece que el modo en que éstos la usan queda mejor explicado por la hipótesis de que se trata de una expresión descriptiva poco precisa, empleada sin una intención bien definida, y que hay además una *creencia,* que no forma parte del significado de "uso común", según la cual es incorrecto, desaconsejable o al menos peligroso, usar las palabras comunes de modo diferente al que las usa el hombre corriente. Se supone además—y a menudo se afirma expresamente—que en la vida diaria las palabras funcionan bastante bien y no suscitan grandes problemas. En todo caso, aunque todas las formas de "recuento de personal" son denigradas en estas latitudes, ocurre con frecuencia que cuando se ofrecen consideraciones en favor de una afirmación de que el uso común de una palabra es tal o cual, estas consideraciones toman la forma de un intento de recordarnos o de convencernos de que el uso en cuestión es en realidad muy frecuen-

te entre "la gente corriente, los magistrados, padres y maestros". En otras palabras, se toma la afirmación como si tuviera una base factual y presumiblemente como refutable mediante observación de lo que hace la gente corriente, los magistrados, padres y maestros.

Esto me lleva al problema de cómo es posible verificar una afirmación sobre el uso común de una palabra o expresión cuando la afirmación no se interpreta como un consejo o como una alegación de que tal uso se halla sancionado por la autoridad. Es necesario mencionar aquí de pasada un punto de vista, o, más bien, una escapatoria, que no puede tomarse muy en serio. Se trata de la cómoda sugerencia de que el adulto medio ha reunido una cantidad tan enorme de información empírica sobre el uso de su lengua materna que puede basarse ya en su propia intuición y en su memoria, sin necesidad de emprender una laboriosa encuesta entre otras personas, incluso cuando está tratando con los engañosos términos que son centrales en los problemas filosóficos. Semejante afirmación es, en sí misma, una hipótesis empírica, del tipo de las que se solían aducir para justificar la psicología de butaca, y no es corroborada por los hechos [3]. Es sabido que incluso autores relativamente cuidadosos a menudo no son informadores de confianza respecto de *su propia* conducta lingüística, por no hablar de la de los demás. (En efecto, esto no es nada sorprendente si se tiene en cuenta el hecho de que, generalmente, usamos el lenguaje de un modo más o menos automático.) La debilidad de la hipótesis queda puesta de manifiesto, además, por el hecho de que los hallazgos intuitivos de diferentes personas, y aun de diferentes expertos, son frecuentemente inconsistentes entre sí. Así, por ejemplo, mientras que el profesor Ryle nos dice que "voluntario" e "involuntario" en su uso común se aplican solamente a las acciones que no deben ser realizadas, su colega el profesor Austin afirma en otro respecto: "... por ejemplo, tomemos "voluntariamente" e "involuntariamente": podemos alistarnos en el ejército o hacer un favor voluntariamente, podemos tener hipo o hacer un pequeño gesto involuntariamente..." [4]. Si no es posible llegar a un acuerdo sobre el uso dentro de una muestra tan restringida como la de la clase de los profesores de filosofía de Oxford, ¿cuáles serán las perspectivas si ampliamos la muestra?

---

[3] No niego que el método de butaca sea el adecuado para muchos propósitos. Tal vez incluso lo sea para decidir la corrección o incorrección de afirmaciones como las del profesor RYLE sobre "voluntario". Sin embargo, no confiaría en decidir si el uso común de "inadvertidamente" es el mismo que el de "automáticamente" (aplicado a acciones). (Cfr. J. L. AUSTIN, *Alegato pro Excusas* (vid. *supra*, p. 78). Naturalmente, en estos casos no propongo que se prescinda de este método, sino complementarlo.

[4] *Ibid.*, p. 72.

Examinemos ahora la cuestión de cómo verificar la afirmación de que una persona determinada usa una palabra de una manera determinada o con un sentido determinado. Me parece que, hablando en general, hay dos enfoques básicos a los que denominaré "extensional" e "intensional", aunque un procedimiento verdaderamente adecuado tendrá que ser probablemente una combinación de ambos. En el enfoque extensional se observa una clase de casos relativamente amplia en los que el sujeto aplica la palabra y luego se "ve" o se "saca" el significado determinando lo que estos casos tienen en común. Por una u otra razón, este método, a pesar de sus manifiestas dificultades, es considerado por muchos como más científico que el del enfoque intensional. En este último, se le pregunta al sujeto qué entiende por una palabra determinada o cómo la usa; se procede entonces de manera socrática a poner a prueba esta primera respuesta enfrentando al sujeto con contraejemplos y casos marginales, y se sigue de este modo hasta que el sujeto llega a una definición o explicación más o menos permanente. Las dificultades de este método son también considerables, y yo no pretendo defenderlo especialmente. Sólo deseo decir que tiene tanto derecho a ser considerado "correcto" como lo tiene el método extensional. Las cosas se hacen interesantes cuando, como ocurre a menudo, los dos enfoques dan resultados diferentes. Lo que el analista ve que tienen en común los casos en que el sujeto aplica el término puede tener poco o nada que ver con lo que el sujeto dice que significa con el término, y, además, el sujeto puede aplicar el término, de hecho, en casos en que faltan las características que él mismo considera esenciales para la aplicación apropiada del mismo. Sea cual sea el modo en que estos conflictos serán resueltos, deseo solamente repetir que el resultado obtenido empleando el método intensional caracteriza al uso común tanto como el obtenido empleando el método extensional, suponiendo, naturalmente, que se examinen las mismas personas. Así, incluso aunque el profesor Ryle hubiera determinado que la gente corriente aplica de hecho la palabra "voluntario" solamente a las acciones que no deben ser realizadas, mientras que los filósofos la aplican también a las acciones meritorias, estaría muy lejos de haber demostrado que los filósofos y la gente corriente aplican "voluntario" de diferentes maneras, esto es, dándole diferentes sentidos [5]. Ya que, si hubiera seguido el camino intensional, podría haber descubierto que los filósofos y la gente corriente tienden a dar la misma clase de definición o explicación—tal vez parecida a la que se encuentra en el diccionario—y esto hubiera sido prueba de que usan el término en el

[5] Adviértase el uso de la palabra "sentido" de RYLE en el penúltimo párrafo del pasaje citado.

mismo sentido. Ambos enfoques pueden dar resultados interesantes, pero no veo que uno sea científico y el otro no, o que el uno sea útil y el otro no.

Ahora bien, creo que los filósofos del lenguaje común tienden hacia una versión de butaca del método extensional, aunque a veces consulten el diccionario para disponer de una orientación intensional antes de examinar los casos en que saben o suponen que puede ser aplicado el término. Este enfoque extensional aparece en el pasaje citado del profesor Ryle [6] y puede verse también en la cita siguiente del artículo de J. O. Urmson, *Some Questions Concerning Validity:*

> En su obra popular *La naturaleza del mundo físico,* ... Eddington dijo, en efecto, que los escritorios no son realmente sólidos. Susan Stebbing, en su libro *La filosofía y los físicos* mostró que este modo de hablar contiene una mixtificación ilegítima; para ello señaló simplemente que si se pregunta lo que entendemos comúnmente por *sólido* nos damos cuenta inmediatamente que se significa algo así como "de la consistencia de cosas como los escritorios". De este modo mostró concluyentemente que la novedad de la teoría científica no reside, como se ha sugerido desgraciadamente, en mostrar la falta de adecuación del lenguaje descriptivo común [7].

Interpreto—quizá equivocadamente—a Urmson y a Stebbing diciendo que si usted observa y advierte a qué objetos aplica la gente corrientemente la palabra "sólido" concluirá que estos objetos tienen la consistencia de cosas como los escritorios. Pero de ello no se sigue que por "sólido" *significamos* algo como "de la consistencia de cosas como los escritorios". Si usted desea saber lo que significamos por "sólido" tiene que, además, preguntarnos; las respuestas muy probablemente serán inconcluyentes, pero serán relevantes. Tal vez tiendan a converger en varios sentidos, uno de los cuales podría ser "no hueco, con su interior enteramente lleno de materia". Si usted sigue *esta* línea del uso común de "sólido" ya no parecerá tan obvio que Eddington empleaba "sólido" en un sentido nuevo o mixtificador cuando decía que los escritorios no son realmente sólidos. En efecto, la eficacia de la observación de Eddington parece derivarse del hecho de que las propiedades que uno se siente

---

[6] Esto es, trata de mostrar que el sentido filosófico es diferente del sentido corriente, usando como prueba que la extensión filosófica es diferente de la extensión común.

[7] J. O. URMSON, *Some Questions Concerning Validity,* en "Revue Internationale de Philosophie", vol. VII (1953), 217 y sigs.; reproducido en *Essays in Conceptual Analysis,* editado por Antony Flew (London, Macmillan & Co., Ltd., 1956).

inclinado a considerar como propiedades definitorias de la solidez no pertenecen realmente a los objetos a los que habitualmente aplicamos el término "sólido", y el interés de este hecho no disminuye en absoluto porque repitamos "¡Oh, pero *aplicamos* la palabra 'sólido' a cosas como los escritorios!" Naturalmente que lo hacemos, pero también decimos que por "sólido" significamos "tiene su interior enteramente lleno de materia", o cosa parecida. El choque se da *dentro* del lenguaje común, y no entre éste y la teoría científica.

Quisiera mencionar algunas de las dificultades con que tropiezan los dos métodos que he discutido. Solamente cuando se llega a los casos concretos aparecen claramente estos problemas, y en esta descripción general solamente puedo aludir a unos pocos de ellos. En relación con el enfoque extensional se halla el problema de decidir qué presentaciones de la palabra hay que considerar (especialmente cuando se cree que la palabra tiene varios sentidos) y cuáles son las características relevantes de los objetos a los que se aplica la palabra o de las situaciones en que se aplica la misma. Mucho depende de la manera en que se describan (o se "consideren") estos objetos o situaciones en los datos a partir de los cuales el significado será explicitado [8]. Además, ¿describiremos los objetos y las situaciones en términos de las propiedades que tienen realmente o en términos de las propiedades que el sujeto considere que tienen? (Si se escoge esta última alternativa incluso el método extensional puede llevar a la conclusión de que las mesas no son realmente "sólidas", en el sentido común de "sólido".) Cuando se llega al punto de tratar de ver lo que tienen en común los distintos *ítems* que constituyen la extensión, las dificultades son todavía peores. Los objetos en cualquier colección tendrán en común infinitas propiedades; además, dos palabras con sentidos completamente diferentes pueden tener la misma extensión o, incluso más fácilmente, sus extensiones pueden coincidir en el ámbito investigado. Así, es posible que el profesor Ryle considerara solamente una parte de la extensión de "acto voluntario" que es también parte de la extensión de "acto voluntario que no debe ser realizado". Por encima de todos estos problemas se halla el de determinar qué justificará la conclusión de que una palabra tiene más de un uso o sentido. Nunca encontraremos un caso en el que no sea verdadero que todas las instancias de la extensión tienen *algo* en común, incluso cuando por otras razones nos sintamos inclinados a afirmar que la palabra en cuestión tiene dos sentidos. Se necesita algún principio para discernir las propiedades "reales" o "importantes", pero no es fácil

---

[8] P. ej., en el caso de RYLE pueden tomarse o describirse como acciones que no deben ser realizadas, o como acciones procedentes de la voluntad o de la propia elección o pleno consentimiento individual, o de muchas otras maneras.

señalar cuál es. De todo ello se desprende que la tarea de observar las aplicaciones de una palabra y "ver" qué es lo que ésta significa no es, después de todo, tan sencilla.

Antes de describir algunas de las dificultades con que tropieza el enfoque intensional quisiera añadir una última observación que afecta principalmente al enfoque extensional. Todos hemos oído el manido lugar común de que "no se puede separar" el significado de una palabra del contexto en que se presenta, incluyendo no solamente el contexto lingüístico real sino también los sentimientos, propósitos, creencias y esperanzas de quien habla, del oyente y de los observadores; incluyendo también la situación social, el entorno físico, el fondo histórico, las reglas del juego, y así hasta el infinito. No hay duda de que algo de verdad hay en ello, pero no veo cómo contribuye a la tarea de iniciar una investigación empírica sobre el lenguaje. Divisiones provisionales del tema, a lo menos, han de hacerse de alguna manera. Me parece que hay mucho que decir en favor de la bien conocida división de sintaxis, semántica y pragmática, y que a menudo muchos de los factores que los filósofos del lenguaje común advierten que comparten casos diversos de empleo de una expresión pertenecen más a la pragmática de la expresión que a su semántica. En particular, la mayoría de los hechos que se expresan mediante afirmaciones de la forma "El no diría eso a menos que él..." pertenecen a la categoría de la pragmática de la expresión y han de ser evitadas cuando se trata de "elucidar" o "ver" el significado. Por tomar un ejemplo, considérese el alboroto en torno al enunciado "Lo sé, pero puedo equivocarme", que ha sido calificado de todo, desde "contradicción" a "sinsentido". Tal vez es cierto que normalmente yo no diría "Lo sé" a menos que sintiera una gran confianza en lo que estoy afirmando, y también puede ser cierto que normalmente no diría "Puedo equivocarme" a menos que tuviera muy poca confianza en lo que estoy afirmando. De modo que si digo "Lo sé, pero puedo equivocarme", el oyente puede quedar momentáneamente confundido, hasta que se dé cuenta del diagnóstico acertado de la forma "El no diría eso a menos que él...". Pero esto no es suficiente para mostrar que "Lo sé, pero puedo equivocarme", es contradictorio o carente de sentido según el uso común. La confianza que expreso al decir "Lo sé" no tiene que ser mencionada al dar la explicación semántica de la palabra "saber", sino sólo al describir su pragmática. Parecidamente, cuando digo "Puedo equivocarme" no estoy *implicando* que no tengo confianza en lo que he afirmado anteriormente, sino que solamente indico esto. Si tengo confianza y sin embargo digo "Puedo equivocarme", no he dicho una falsedad, aunque en efecto pueda haber desorientado a alguien. La limitación del tiempo me impide ir más lejos en esta cuestión, y solamente la he discutido para po-

der formular lo siguiente: me parece que los filósofos del lenguaje común no sólo tienden a una versión de butaca del método extensional, sino que también se inclinan a descuidar la distinción de semántica y pragmática cuando hallan lo que es común a las situaciones en que se usa una palabra determinada. Si en el ejemplo de "voluntario" el profesor Ryle significa que el hombre corriente aplica solamente la palabra a las acciones que desaprueba, mientras que el filósofo la aplica también a las acciones aprobadas, y que por lo tanto el filósofo la usa en un sentido amplio y extraordinario, entonces tenemos aquí un ejemplo del tipo de confusión de semántica y pragmática que estoy tratando de describir [9].

El enfoque intensional del problema de la verificación de las afirmaciones sobre el significado o el uso parece envolvernos por sí mismo en una dificultad conceptual. Si hemos de hacer justicia a las ideas 1) de que lo que un individuo significa mediante una palabra depende al menos en parte de lo que *desea significar* mediante esa palabra, y 2) de que puede tener que pensar durante algún tiempo antes de que descubra lo que "realmente" significa mediante una palabra dada, nos vemos conducidos a considerar una prueba que viene a ser una especie de cuestionario socrático. Este tendría que tener preguntas afiladas dirigidas a llamar la atención del sujeto sobre casos marginales, contraejemplos y diversas consecuencias embarazosas de sus respuestas iniciales y relativamente de primera mano. Si como consecuencia de estas preguntas el sujeto se siente inclinado a dar una respuesta diferente de la que dio inicialmente, podemos describir el fenómeno de varias maneras: podemos decir que ha cambiado de idea o que ha aprendido algo nuevo, o podemos decir que ha conseguido hallar un mejor modo de expresar lo que realmente significa (y tal vez ha significado siempre) por la palabra. En general, no parece posible hallar una diferenciación práctica entre *determinar* lo que alguien entiende por una palabra e *influir* su conducta lingüística en lo relativo a esta palabra. Un filósofo formado en la lectura de Platón puede estar inclinado a creer que cuando un grupo de personas ha sido some-

[9] Consideremos el enunciado "Domínguez desaprueba el jugar al golf en domingo". En este enunciado, la palabra "Domínguez" se presenta directamente, mientras que la expresión "jugar al golf en domingo" se presenta oblicuamente. Por tanto, el valor de verdad del enunciado dado puede cambiar cuando la expresión "jugar al golf en domingo" se sustituye por otra que tiene la misma denotación pero diferente sentido. Dado que uso la palabra "propiedad' de forma que satisfaga la ley de Leibniz (en la forma: si *A* es lo mismo que *B*, entonces toda propiedad de *A* es una propiedad de *B*), considero el enunciado dado como expresivo de una propiedad de Domínguez, no como expresivo de una propiedad del acto de jugar al golf en domingo. Consiguientemente tengo que mantener que aunque las propiedades de un acto en general serán relevantes para la semántica de toda expresión referente a este acto, la aprobación o desaprobación de un acto por alguien no constituye una de sus propiedades.

tido a un interrogatorio socrático sus respuestas serían inicialmente muy distintas y luego tenderían a converger en una sola, o a lo sumo en unas pocas definiciones del término en cuestión. Sería interesante saber si es posible construir cuestionarios que produzcan este efecto, y también si es posible construir un tipo de cuestionario antisocrático que tienda a conducir a los sujetos a un desacuerdo cada vez mayor [10].

En general, me parece imprudente, al menos inicialmente, tratar de limitarse a un enfoque intensional o a un enfoque extensional. En la práctica será difícil separarlos cuando se construye una prueba concreta para la determinación del sentido corriente de una palabra determinada; es preciso considerarlos más bien como momentos o tendencias diferentes que los métodos reales deben combinar en proporciones variables. Podría ocurrir fácilmente, sin embargo, como en casos análogos bien conocidos, que la experiencia nos enseñara a revisar nuestra estructura conceptual, o al menos a modificar nuestras estimaciones de lo que es importante o valioso [11]. Podría hacerse deseable distinguir diferentes sentidos de la expresión "uso común", correspondientes a los diversos métodos de verificación de las afirmaciones en que aparece esta expresión, y sería deseable saber en cuál de estos sentidos, si es que lo es en alguno, es verdadero e importante decir que en los problemas filosóficos las palabras no tienen su uso común.

[10] Si lo último fuera posible resultaría difícil interpretar el método socrático como un método de *descubrir* lo que el sujeto significa, en contraposición a *enseñarle* algo nuevo.

[11] Así, el concepto de "precisión de intención", introducido por el profesor Arne Naess (cfr. "Toward a Theory of Interpretation and Preciseness", en *Semantics and the Philosophy of Language*, editado por L. Linsky (Urbana, Illinois, University of Illinois Press, 1952), pp. 256 y sigs.), parece tener una relevancia devastadora para muchas de las afirmaciones características de los filósofos del lenguaje común.

¿HEMOS DE SIGNIFICAR LO QUE DECIMOS?

STANLEY CAVELL

De Inquiry, *vol. I (1958). Reproducido por autorización del autor y del editor de* Inquiry.

Muchos filósofos consideran opresiva la idea de que lo que decimos y significamos comúnmente puede tener un dominio amplio y directo sobre lo que decimos y significamos filosóficamente. Puede argüirse que esa sensación de opresión se deriva en parte de malentendidos, que la nueva filosofía que procede a partir del lenguaje común no es *tan* diferente de los métodos de filosofar tradicionales y que los frecuentes ataques a la misma están desencaminados. Pero no trataré aquí de ser conciliador porque creo que la nueva filosofía de Oxford es críticamente diferente de la filosofía tradicional, y porque creo también que vale la pena poner de manifiesto tan ampliamente como sea posible sus diferencias respecto de ésta. Después de todo, algo de opresivo *hay* en una filosofía que parece poseer una misteriosa información sobre nuestras más personales presuposiciones filosóficas (por ejemplo, sobre si podemos tener por cierta la existencia del mundo externo, o de otras mentes, y sobre nuestras distinciones favoritas entre "lo descriptivo y lo normativo", o entre cuestiones de hecho y cuestiones de lenguaje) y que machaca continuamente sobre ello. Y es particularmente opresiva cuando la filosofía parece *simplemente* machacar y no tratar de hallar respuestas especiales a las cuestiones que nos preocupan—salvo sugerirnos que nos sentemos tranquilamente en una habitación—. Supongo que finalmente tendremos que examinar el sentido de la opresión misma: esos sentimientos pueden proceder de una verdad sobre nosotros mismos que tratamos de rechazar.

Mis esperanzas, aquí, son modestas. Trataré de decir por qué, en mi opinión, algunos de los argumentos aducidos por el profesor Mates contra los filósofos de Oxford que cita son en conjunto irrelevantes respecto de las cuestiones principales. Y ello me exigirá

Nota.—Este trabajo es una versión posterior y muy ampliada del artículo leído como parte del simposio mencionado en la primera nota del artículo de MATES. Desde que escribí las partes más relevantes del presente estudio he visto tres artículos que tratan cuestiones o emplean argumentos similares a los que se emplean aquí: se trata de R. M. HARE, *Are Discoveries About the Uses of Words Empirical?*, en "Journal of Philosophy", vol. LIV (1957); G. E. M. ANSCOMBE, *On Brute Facts*, en "Analysis", vol. XVIII (1957-58); S. HAMPSHIRE y H. L. A. HART, *Decision, Intension and Certainty*, en "Mind", vol. LXVII (1958). Sin embargo, hubiera alargado un artículo ya de por sí extenso si hubiera tratado de mostrar su relevancia para lo que se dice aquí más específicamente de lo que será manifiesto para quien los lea.

decir algo sobre la importancia de proceder, en el propio filosofar, a partir de lo que decimos y significamos corrientemente. Ello no será fácil sin parecer unas veces trivial y otras dogmático. Tal vez no sea posible esperar más debido a la profundidad y a la complicación del conflicto entre este modo de proceder en la filosofía y el modo que creo que sigue el profesor Mates. Parece que estos dos modos de filosofar, como unos amigos que se han peleado, no pueden tolerarse ni ignorarse mutuamente. Frecuentemente diré cosas que todo el mundo sabe y que parecerán triviales. También sugeriré que algunas cosas que sabemos se destacan demasiado y que en cambio otras no se toman lo bastante en serio; esto puede parecer dogmático, pero puesto que he aceptado este diálogo ha pasado ya el momento de preocuparnos por las apariencias.

El profesor Mates se preocupa menos de discutir resultados específicos de los filósofos de Oxford que de poner en cuestión los procedimientos por los que estos filósofos han llegado a ellos. En particular, duda que hayan reunido el tipo de prueba que sus "proposiciones sobre el lenguaje común" necesitan. Como base para este escepticismo, Mates aduce un desacuerdo entre dos grandes figuras de la escuela acerca de la interpretación de una expresión del lenguaje común, desacuerdo que considera sintomático de la frivolidad de sus métodos [1]. Según Mates, el conflicto no puede resolverse con éxito mediante una ulterior discusión. Nos encontramos con dos profesores (resulta ser que de filosofía), cada uno de los cuales arguye (pretende, más bien) que el modo en que habla es el modo correcto y que lo que intuye sobre el lenguaje es la verdad sobre el mismo. Pero si esto es todo lo que se alega, parece difícil que valga la pena que el filósofo pierda el tiempo tratando de probarlo.

Para calibrar el desacuerdo entre Austin y Ryle podemos distinguir tres tipos de proposiciones sobre el lenguaje común [2]: 1) proposiciones que aducen *ejemplos* de lo que se dice en un lenguaje ("Decimos... pero no decimos..."); 2) a veces estos ejemplos van acompañados de *explicaciones,* proposiciones que hacen explícito lo que se implica cuando decimos lo que dicen las proposiciones del primer tipo ["Cuando decimos... implicamos (sugerimos,

---

[1] Soy demasiado consciente de las diferencias en las prácticas de los filósofos de Oxford para que me atreva a hablar, en este sentido general, de una escuela. Pero en mis observaciones no hay nada que dependa de la existencia de esa escuela, fuera del hecho de que ciertos problemas son comunes a los filósofos mencionados, y que en sus intentos de tratar con ellos aparecen cuestiones parecidas. A estas cuestiones (naturalmente, a lo que entiendo que son) me refiero aquí.

[2] Tal vez debería hablar de tipos "ideales". En el discurso de estos filósofos los enunciados no están rotulados así, pero confío no distorsionarlos al incluirlos en estos tipos.

decimos)...; "No podemos decir... a menos que signifiquemos..."]. Estas proposiciones quedan contrastadas por referencia a las del primer tipo; 3) finalmente, hay *generalizaciones,* que deben ser probadas por referencia a las proposiciones de los dos primeros tipos. Puesto que aquí no se suscita ningún problema especial acerca de la prueba de las generalizaciones, nos ocuparemos primariamente de la justificación de las proposiciones de los dos primeros tipos, y especialmente del segundo.

Incluso sin intentar ser más preciso respecto de estas diferencias, la naturaleza del conflicto entre Austin y Ryle se hace en seguida algo más clara. Advirtamos, en primer lugar, que la proposición de Austin citada por Mates es del primer tipo: "Tomemos 'voluntariamente'...: podemos... hacer un favor voluntariamente", y podemos considerar que es el modo material de "Decimos 'El favor fue hecho voluntariamente' " (más adelante se discutirá la significación de este expediente del "modo"). Solamente una de las muchas proposiciones de Ryle citadas por Mates es de este tipo: "Tiene sentido... preguntar si un niño es responsable de la rotura de los cristales de una ventana, pero no si es responsable de terminar sus deberes a tiempo...". Las proposiciones de Ryle que están en conflicto con las de Austin son diferentes: "En su empleo más común, 'voluntario' e 'involuntario' se usan... como adjetivos que se aplican a las acciones que no se deben hacer. Solamente discutimos si la acción de alguien ha sido voluntaria o no cuando parece haber cometido una falta... etc." No se aducen *ejemplos* de lo que decimos (del modo "Decimos 'El niño es responsable de haber roto los cristales de la ventana' "); se trata de generalizaciones —como muestran las expresiones "acciones que" y "solamente cuando"—que hay que probar aduciendo tales ejemplos.

Es cierto que el ejemplo de Austin citado está en contra de la generalización de Ryle: hacer un favor no siempre es algo que no debe ser hecho, o algo que siempre sea una falta por parte de alguien. El conflicto está claro aquí. Pero ¿acaso nuestra única solución inteligente *en esta cuestión* ha de consistir en hacer una lista del modo de uso de la palabra en diferentes personas? ¿Sería dogmático o no empírico concluir simplemente que Ryle se equivoca en este punto, que ha afirmado una generalización contra la que se ha aducido un contraejemplo manifiesto? Hay, además, un ejemplo que el propio Ryle puede esperar muy bien que esté en contra de su generalización, y en realidad lo ha aducido él mismo. El hecho es que no era necesario indicar que estaba dispuesto a aceptar una generalización, no que careciera de (buenas) pruebas para ella. Una de las objeciones de Mates a Ryle puede ser formulada del modo siguiente: Ryle *carece* de pruebas—en realidad, de pruebas realmente buenas—porque no tiene derecho a formular una pro-

posición del primer tipo (a presentar *un ejemplo* de lo que decimos) sin estudios experimentales que prueben su producción en el lenguaje.

Para ver que esta objeción, tomada en el sentido general en que Mates la aduce, carece de base, debemos recordar el hecho de que estas afirmaciones—de que en castellano se usa determinada expresión—las hacen quienes hablan en este idioma. Quienes hablan en este idioma no necesitan pruebas, *en general,* de lo que se dice en el idioma: son la fuente de estas pruebas. De ellos toma el lingüista descriptivo el cuerpo de expresiones a partir del cual construye su gramática. Para responder a *algunas* cuestiones específicas no necesitamos complicarnos en el "laborioso interrogar" sobre el que Mates insiste, ni dedicarnos a seguir pistas, sino que en general, para saber lo que es castellano y lo que no lo es y para manifestar si lo que se dice se usa apropiadamente, el nativo puede basarse en su propio olfato; de no ser así, no sería posible contar nada. Ningún orador diría nada, de modo que sería mejor buscar otros; a veces usted mismo (como nativo del idioma) puede no estar seguro de si una forma de expresión es como usted dice que es, o de si se usa como usted dice que se usa, y en este caso tendrá que confrontarla con otro hablante nativo. Y puesto que cuidar tanto de lo que dice le haría estar más inseguro de lo normal, será una buena política tratar de confrontar más a menudo las expresiones. Será una buena política, sí, pero no una necesidad metodológica. El filósofo que procede a partir del lenguaje común, en su uso del mismo para la recolección de datos es tal vez más informal que el lingüista descriptivo (aunque no más que el lingüista teórico que usa ejemplos de su habla nativa); sin embargo, nada hace que los datos sean, de un modo general, sospechosos.

Esto no implica una confianza en esa "intuición o memoria" que Mates (p. 91) considera tan objetable. Al alegar que se sabe, en general, si hacemos uso o no de una expresión no pretendo que recordemos infaliblemente lo que decimos de la misma manera que recuerdo la hora cuando invito a alguien para almorzar el domingo. Una persona normal puede olvidar y recordar determinadas palabras, o lo que significan determinadas palabras, en su lengua materna, pero (presumiendo que la haya usado continuamente) no recuerda el *lenguaje.* Hay grandes diferencias entre quien habla un idioma por ser su lengua materna y quien lo conoce perfectamente bien. Si vivo en Munich y conozco perfectamente bien el alemán, puedo tratar de intuir o adivinar cuál es la expresión alemana para un fenómeno determinado. O puedo preguntar a la casera, y ésta sería toda la extensión del cuestionario que exigiría el problema en cuestión. Formular alguno de los dos tipos de afirmación sobre el lenguaje común que he distinguido no necesita basarse en la

pretensión de que "[hayamos] reunido ya... una enorme cantidad de información sobre el uso de nuestra lengua materna" (Mates, *ibíd.)*. Así ocurriría si hiciéramos afirmaciones, p. ej., sobre la historia del lenguaje, o sobre el sistema fonético, o sobre la comprensión de los *slogans* políticos por parte de las amas de casa, o sobre alguna forma especial en la morfología de algún dialecto. Pero para quien habla su lengua materna no es necesaria información especial alguna acerca de lo que se dice en circunstancias corrientes. Todo lo que se necesita es la verdad de la proposición según la cual un lenguaje natural es el que hablan quienes tienen ese lenguaje por lengua materna.

Sin embargo, la generalización de Ryle exige algo más que aducir sencillamente ejemplos sencillos, del primer nivel; exige también proposiciones del segundo tipo, que contienen proposiciones del primer nivel junto con una "explicación" de los mismos. Cuando Ryle afirma que "... solamente suscitamos la cuestión de la responsabilidad cuando se acusa a alguien, justa o injustamente, de una contravención", alega por una parte que "Decimos 'El niño es responsable de la rotura de los cristales de una ventana', pero no decimos 'El niño es responsable de terminar sus deberes a tiempo' ", y por otra que "Cuando decimos 'El niño es responsable de (alguna acción)', implicamos que esa acción era una contravención, algo que no debía haber hecho, y de la que era culpable". Deseo afirmar que Ryle está tan autorizado a formular proposiciones de este segundo tipo como a formular proposiciones del primer tipo, aunque en este caso concreto la generalización sea equivocada. El ejemplo de Austin se opone a la pretensión de Ryle porque sabemos que es falsa la proposición (del segundo tipo), "Cuando decimos 'El favor fue hecho voluntariamente' implicamos que la acción de hacer un favor es algo que no debe hacerse, o que es una falta por parte de alguien". Está claro que Mates se basaba en esto cuando afirmaba que los dos ejemplos se contradecían. Examinaré en seguida las proposiciones del segundo tipo.

Antes de proceder a ello, sin embargo, examinemos un poco más atentamente esa contradicción; su importancia ha cambiado de manera importante. Lo que afirma Austin no se contrapone plenamente a lo que dice Ryle. Para la explicación de Austin es fundamental destacar que no *siempre* podemos decir de las acciones que han sido voluntarias, aun cuando esté claro que no han sido involuntarias. A pesar de que (a veces) podemos decir "El favor fue hecho voluntariamente", se trata de algo que no podemos decir en los casos corrientes de favores, que no tienen nada de particular. Solamente cuando la acción (o las circunstancias) del favor es de algún modo insólita (en vez del habitual regalo de Na-

vidad le da usted al guardia de la esquina un cheque por un millón) o extraordinaria (deja sin blanca a sus herederos y lega la casa al gato) o desfavorable (regala la mecedora a su nuevo amigo, pero a la mañana siguiente grita que se retracta), puede suscitarse de forma inteligible la cuestión de si ha sido voluntaria o involuntaria. Ryle no ha olvidado por completo este detalle: sus "acciones que no deben ser realizadas" y su "acción que parece haber sido una falta por parte de alguien" son, está claro, ejemplos de acciones anormales, desfavorables o dudosas; por tanto, está en lo cierto al decir que respecto de estas acciones (a veces) se suscita la cuestión de si han sido voluntarias o involuntarias. Su error consiste en que las caracteriza incompletamente y en que caracteriza *erróneamente* las acciones respecto de las cuales *no puede* suscitarse esta cuestión. Es cierto que normalmente no se suscita la cuestión de si son voluntarias o no las acciones correctas o admirables, pero ello se debe a que corrientemente no tenemos nada que preguntar sobre ellas; nada ha resultado mal.

Al no advertir que la condición para la aplicación del término "voluntario" se mantiene casi siempre—esto es, la condición de que haya algo dudoso (real o imaginario) en la realización de una acción caracterizada de modo inteligible—, Ryle construye la condición demasiado estrictamente, supone que debe haber algo *moralmente* dudoso en la acción en cuestión. Pero de hecho ha advertido dónde está la dificultad: el uso filosófico de "voluntario" refuerza la idea de volición hasta hacerla irreconocible. Y su diagnóstico de la dificultad es sólido: los filósofos imaginan, por haberse hecho una idea deformada, que el término "voluntario" puede ser aplicado a todas las acciones que no son involuntarias (o no intencionales), mientras que sólo se aplica donde hay alguna razón para suscitar la cuestión. El hecho de que Ryle no especifique su aplicabilidad con suficiente precisión no vicia todo su tratamiento del problema más que el hecho de que caiga en una versión suave del mismo vicio que describe: se libera del hábito filosófico de extender lo que es verdadero de sectores definidos hasta cubrir *todo* lo que hacemos (de la misma manera que los epistemólogos extienden la duda hasta cubrir todo lo que decimos), pero no del hábito de identificar antítesis lingüísticas con contradicciones lógicas [3]. En particular, considera que la pregunta "¿Es voluntario o no?" significa "¿Es voluntario o involuntario?", y parece suponer que las acciones realizadas de forma responsable han de ser admirables si

[3] La peligrosidad de este hábito se pone de manifiesto en *Alegato pro Excusas*, de AUSTIN (vid. *supra.*, p. 71 ss.). Las págs. 64 y ss. de este artículo contienen una defensa muy elaborada de (la versión de AUSTIN de) la "filosofía del lenguaje común". Nadie preocupado por el tema general de este simposio (o, en particular, por la posibilidad de tratar el tema de la filosofía moral) debería descuidar este estudio.

no son despreciables, y que si hago algo de forma responsable, lo que hago constituye una falta o una acción meritoria. Estas antítesis pasan por alto precisamente las acciones respecto de las cuales la pregunta "¿Es voluntario o no?" carece de sentido en realidad, como las cosas corrientes, naturales, desapercibidas que constituyen la mayor parte de nuestra conducta, que no son admirables ni despreciables y de las cuales sólo erróneamente puede decirse que se producen de una manera especial [4]. Al faltarle solidez en este punto no es sorprendente que el tratamiento de Ryle haga que la cuestión quede indecisa. Al advertir lo enormemente equivocado que es apartar el término "voluntario" de su función específica, deja de advertir el leve error de su propia especificación [5].

He dicho ya que el filósofo del lenguaje común se halla autorizado igualmente a formular proposiciones del segundo de los tipos distinguidos anteriormente, lo cual significa no solamente que está autorizado a decir qué (palabras) decimos, sino también qué significamos al decirlas. Examinemos las proposiciones de este tipo y preguntémonos cuál es la relación entre lo que usted dice explícitamente y lo que usted implica, o, para evitar que marremos el problema, preguntémonos cómo explicamos el hecho de que solamente digamos o preguntemos A ("X es voluntario", o "X es involuntario") cuando es el caso que B (algo es o parece ser dudoso sobre X) [6]. El problema filosófico sobre esta cuestión se suscita del modo siguiente: los filósofos que proceden a partir del lenguaje común están dispuestos a insistir en que si usted dice A cuando no

---

[4] El descubrimiento de AUSTIN (para nuestro tiempo y lugar, con todo), de la acción normal, es, según creo, lo bastante importante para cargar sobre él el peso filosófico, pues proporciona la clave para el enigma de la Libertad (vid. *supra*, p. 63). También puede alegarse que ha sido el no reconocimiento de esa acción lo que ha suscitado algunas de las paradojas más conocidas del utilitarismo clásico: ni los utilitaristas ni sus críticos parecen haber visto que no puede suscitarse cuestión alguna sobre las acciones incuestionables (normales, naturales), y que en especial no puede suscitarse la cuestión de si una acción debe ser hecha o no. En parte, que dejen de apreciar esto es lo que hace que los moralistas clásicos sean (¿parezcan?) tan moralistas, pues les permite suponer que la cuestión moral puede plantearse siempre [salvo, naturalmente, si la acción no es libre (¿causada?)]. Sin embargo, esta presuposición no es más válida que la de que la cuestión moral no es *nunca* apropiada (porque nunca somos *realmente* libres). Semejante mecanicismo moral ha recibido todo el castigo que merece por parte del antimoralismo mecánico reciente, al que tal vez ha contribuido a inspirar.

[5] Al propio tiempo, RYLE hace que "involuntariamente" sea tan amplio como siempre al permitirse hablar de "la involuntariedad de lo ocurrido [a alguien] últimamente" (*The Concept of Mind*, London, Hutchinson, 1949, p. 72).

[6] Comprendo que la cuestión es discutible y que al destacarla mucho puedo ser injusto con el punto de vista que trato de defender. Pueden aducirse consideraciones que conducirían a una puntualización más moderada, pero me parece que, en contra del punto de vista que adopta MATES, hay que exigir que se le conceda toda la atención.

es el caso que B, usted usa mal A, o distorsiona su significado. Pero otro filósofo puede no estar de acuerdo con esto porque hace que parezca que la relación entre A y B es lógica (si A entonces B, y si no-B entonces no-A), mientras que las relaciones lógicas se dan solamente entre proposiciones, no entre una proposicion y el mundo. *Esta última relación* es "simplemente" convencional (o, tal vez, causal). De modo que la ocasión en la que (¿ocurre que?) *usamos* una proposición no puede considerarse como parte de su significado o de su lógica. La solución consiste entonces en llamar a lo último la semántica de la expresión, y a lo primero, su pragmática.

Pero si olvidamos por un momento que la relación entre A y B *no puede* ser lógica, empezamos a advertir lo poco plausible que es *decir* que no es lógica, o, mejor, decir que nada *se sigue* sobre B de la formulación de A. Y no es plausible porque no aceptamos una pregunta como "¿Hizo usted eso voluntariamente?" como apropiada respecto de todas y cada una de las acciones. Si una persona le pregunta si se viste como lo hace voluntariamente, usted no entenderá que su curiosidad se limite a sus procesos psicológicos (si usted adquiere sus trajes "por libre elección..."), sino que entenderá que implica o que sugiere que la manera de vestir de usted es de algún modo especial. Si a esto se respondiera que "voluntario" no *significa* "peculiar" (o "especial", o "dudoso"), y de ahí que la implicación o sugerencia es simplemente parte de la pragmática de la expresión, y no parte de su *significado* (semántica), mi respuesta sería que la réplica es relevante para una alegación diferente de la que se plantea aquí; vale la pena decirlo *aquí* solamente si usted es capaz de explicar la *relación* entre la semántica y la pragmática de la expresión. A falta de dicha explicación la réplica está vacía. Consideremos que si usamos la fórmula de Mates para calcular el valor pragmático de una expresión —"No diría esto al menos que él...—entonces, en la situación descrita, tenemos que completarla con algo así como "... a menos que pensara que mi modo de vestir es peculiar". Llamo "pragmática" a esta implicación de la expresión; el hecho es que no podría decir lo que dice sin implicar lo que implica: *tiene que significar* que mi modo de vestir es peculiar. Ahora me interesa menos "significa" que "tiene que" (después de todo, ha de haber alguna razón por la cual cierto número de filósofos se sienten tentados de calificarlo de relación lógica; "tiene que" es lógico). Pero aquí la fórmula pragmática no arroja luz alguna.

Esto muestra que la fórmula no nos ayuda a explicar el elemento de necesidad ("tiene que") en las afirmaciones cuya implicación comprendemos. Tampoco nos ayuda a tratar de explicar la implicación de una afirmación cuyo uso *no* comprendemos (el con-

texto en que la fórmula entra en la discusión de Mates). Imaginemos que estoy sentado ante mi escritorio contando mi dinero. Alguien que sabe lo que hago a esa hora del día pasa por allí y dice: "Usted debe hacer eso." ¿Qué tenemos que decir ante esta proposición? ¿Que no sabe lo que significa "debe" (lo que dice el diccionario)? ¿Que no conoce el uso de la palabra? ¿Que no sabe de qué obligación se trata? Aplicando la fórmula, calculamos: "No diría eso a menos que se preguntara a sí mismo cuando ve que alguien hace algo: '¿Debe esa persona hacer eso o no debe hacerlo?'." Esto puede explicar de otro modo esa complicada observación, pero lo hace enseñándonos algo que no sabemos sobre *él,* y no nos dice nada que nosotros no sepamos ya sobre las palabras que usa. Aquí nos vemos obligados a explicar su extraña observación del modo que sugiere Mates *porque* conocemos el significado y el uso de "debe". Tomo la fórmula de Mates y la amplío hasta que se convierte en: "Dado que comprendo el significado y el uso de esa expresión, no la diría a menos que..." Tal vez Mates considere esto como una distorsión y amplíe su fórmula diferentemente: "No diría eso a menos que usara sus palabras de un modo especial." Pero ahora "diría eso" tiene una fuerza completamente distinta. La fórmula ampliada significa ahora: "Sé para qué se usaría ordinariamente su expresión, pero él no desea decir eso; no comprendo lo que dice." En ninguna de sus ampliaciones, por tanto, ilumina la fórmula en modo alguno la expresión que se usa: en un caso nos dice lo que ya sabemos; en otro, que todavía no sabemos nada. (Otra ampliación puede ser: "No diría eso a menos que usara X para significar Y." Pero también aquí lo relevante es la semántica y la pragmática de Y para saber lo que se ha dicho, y la fórmula presupone que ya comprendemos Y.)

Las alternativas parecen ser las siguientes: 1) o bien negamos que haya una necesidad racional (lógica, gramatical) en las "implicaciones pragmáticas" de lo que decimos—o neguemos tal vez que haya *implicación* alguna, dado que la relación en cuestión no es deductiva—, de modo que, a menos que lo que digo sea claramente falso, o a menos que me contradiga explícitamente a mí mismo, carece de sentido sugerir que lo que digo es equivocado o que tengo que significar algo distinto de lo que digo; 2) o bien admitimos la necesidad y decimos: *a)* dado que toda necesidad es lógica, las "implicaciones pragmáticas" de nuestra expresión son implicaciones (cuasi)-lógicas, añadiendo o no *b)* que dado que las "implicaciones pragmáticas" no pueden ser construidas en términos de lógica deductiva (o inductiva), ha de haber alguna clase de "tercera" lógica, o bien *c)* decimos que algún tipo de necesidad no es lógica. Ninguna de estas alternativas deja de ser oscura, pero para nosotros son lo suficientemente claras para que advirtamos que Mates

toma la alternativa 1) [7], mientras que el filósofo que procede a partir del lenguaje común siente fácilmente la necesidad de alguna de las formas de 2). La alternativa 2a) nos proporciona parte de la razón que está por debajo de la insistencia del filósofo de Oxford de que el hablar es lógico, mientras que 2b) explica la razón de que algunos filósofos se sientan perplejos ante esta alegación [8].

La diferencia entre las alternativas 1) y 2) es fundamental, tanto que resulta difícil argumentar sobre ella. Cuando Mates dice: "Tal vez sea cierto que corrientemente no diría 'Lo sé' a menos que tuviera una gran confianza en lo que estoy afirmando...", lo que dice no es, si se quiere, *estrictamente* equivocado, o no implica algo equivocado. Implica que si limito la fórmula "Lo sé..." a afirmaciones sobre las cuales tengo una gran confianza la *dirijo a mí mismo (correctamente* a mí mismo); de modo que si digo "Sé..." sin tener confianza, no he usado mal el lenguaje, y en particular no he ampliado el *significado* de la palabra "saber". Y si un niño dijera "Sé..." cuando se sabe que el niño no *sabe* (no está en situación de decir que sabe algo), se puede responder: "En realidad no quieres decir que *sabes,* sino sólo que crees", o decir: "No debes decir que *sabes* cuando solamente *crees* algo."

Hay ocasiones en que sería útil tener a mano la distinción entre pragmática y semántica. Si, por ejemplo, un filósofo me dice que la afirmación "Usted debe hacer tal y tal cosa" expresa una emoción privada y es de carácter exhortatorio y, por tanto, hablando estrictamente, asignificativa, entonces puede valer la pena responderle que del modo en que se usa una proposición (pragmática) no se sigue nada sobre su significado (semántica), y esta réplica puede ahorrarnos tener que fabricar clases especiales de significado. Con todo, seguramente ha pasado ya el momento de tales argumentaciones [9]. Lo que ahora es necesario afirmar es que algo *ha de* seguirse del hecho de que un término se use del modo corriente: le autoriza (o, al usar el término, usted autoriza a otros) a realizar ciertas inferencias, a extraer determinadas conclusiones (ello es

---

[7] Como se muestra muy claramente cuando dice (p. 95) "... Cuando digo 'puedo equivocarme' no *implico* que no tenga confianza en lo que he afirmado anteriormente; solamente lo indico." ¿Por qué "solamente"? Si dijera "... pero (inevitablemente) lo indico" no podría haber cuestión.

[8] La alternativa 2b) ha sido adoptada, por razones diferentes pero que no dejan de tener relación con las aducidas aquí, en los escritos de John Wisdom [p. ej., "Gods", en *Logic and Language,* 1.ª serie, editado por A. Flew (Oxford, Basil Blackwell, 1951), p. 196], S. Toulmin, *The Place of Reason in Ethics* (London, Cambridge University Press, 1950, p. 83 (hay trad. cast., Madrid, *Revista de Occidente,* 1964), y S. Hampshire, "Fallacies in Moral Philosophy", en *Mind,* vol. LVIII (1949), p. 470 y sigs.

[9] Se trata esencialmente del argumento con el que los pragmatistas trataron de dominar el "significado" emotivo. Vid. J. Dewey, "Ethical Subject-Matter and Language", en *Journal of Philosophy,* vol. XLII (1945), p. 701 y sigs.

parte de lo que usted dice cuando dice que habla sobre la *lógica* del lenguaje común). *Aprender cuáles son estas implicaciones es parte del aprendizaje del lenguaje común,* no inferior al aprendizaje de su sintaxis o de aquello a lo cual se aplican sus términos: se trata de una parte esencial de lo que comunicamos cuando hablamos. Comprender profundamente es comprender lo que está implícito. No todo lo que decimos (entendemos comunicar) en la comunicación normal puede ser dicho explícitamente [10], pues si fuera de otro modo la única dificultad para la comunicación sería la constituida por la acústica. Por consiguiente somos tan responsables de las implicaciones específicas de nuestras expresiones como lo somos de las alegaciones factuales explícitas. Y no puede haber un procedimiento general para asegurarnos de que lo que implicamos es lo apropiado, como tampoco puede haberlo para determinar que lo que decimos es verdadero. Nombrar mal y describir mal no son los únicos errores que podemos cometer al hablar. Y tampoco mentir es la única inmoralidad.

Estoy dispuesto a concluir que el filósofo que procede a partir del lenguaje común está autorizado, sin investigaciones empíricas especiales, a formular proposiciones del segundo de los tipos que hemos distinguido, p. ej., aserciones como "No decimos 'Lo sé...' a menos que tengamos una gran confianza...", y como "Cuando decimos que una acción es voluntaria implicamos que la acción es dudosa" (llamaré a ésta S). Pero no creo haber *mostrado* que el filósofo del lenguaje común esté autorizado a ello porque no

[10] Considero que esto es una ley de la comunicación, pero sería interesante e instructivo buscar aparentes contraejemplos. ¿Cuándo no puede ocurrir que se entienda mal lo que se dice? Sugiero que cuando no está implicado nada, esto es, cuando todo lo que se dice se dice explícitamente (puede añadirse que cuando todas las implicaciones de lo que se afirma pueden hacerse explícitas *de alguna manera,* p. ej., ¿por los métodos de la lógica formal? Puede ser a partir de ello que las expresiones en forma lógica lleguen a parecer el ideal de las expresiones comprensibles, pues aquí se puede comunicar *solamente* lo que se dice, o algo *más* que lo que se dice sin poner en peligro la comunicación. Pero también puede considerarse a la lógica formal no como una garantía de la comprensión sino como un sustituto para ella [Cfr. W. V. QUINE, "Mr. Strawson on Logical Theory", en *Mind,* vol. LXII (1953), 444 y sigs.]. Podemos expresar entonces esta "ley de la comunicación" del modo siguiente: lo que necesita ser entendido puede ser mal comprendido). Sin embargo, ¿cuándo se dice algo explícitamente? ¿Cuando la afirmación versa sobre los datos sensoriales en vez de sobre los objetos "físicos"? ¿Cuando versa sobre los movimientos (físicos) que hago en vez de las acciones (no físicas) que realizo? Tal vez los adversarios de la Búsqueda de la Certeza (cuya pasión parece haberse atrofiado hasta convertirse en temor a la palabra "cierto") se hayan embarcado en una Búsqueda de lo Explícito. La noción de STRAWSON de *presuposición* es relevante aquí, puesto que explicitud y presuposición varían en proporción inversa. Cfr. "On Referring", en *Mind,* vol. LIX (1950); reproducido en *Essays in Conceptual Analysis,* editado por Anthony Flew (London, Macmillan, 1956).

he mostrado de qué clase de aserciones se trata, ni he mostrado cuándo podrían hacerse, ni por quién, ni qué se entendería al hacerlas. Creo que vale la pena mencionar algunas de las complicaciones de tales aserciones porque fácilmente pasan desapercibidas. Aprenderemos algo importante si comprendemos que *no* sabemos qué clase de aserción es S.

Cuando (si) usted advierte que S es necesariamente verdadera, que es *a priori,* ha de explicar cómo una proposición que no es manifiestamente analítica *puede* ser verdadera *a priori.* [Que S no es analítica es (todo) lo que muestran los argumentos de Mates sobre la confusión "semántica-pragmática"; es perfectamente verdadero que "voluntario" no *significa* [no se encontrará indicado en el diccionario] "dudoso".] Cuando me siento impresionado por la necesidad de proposiciones como S, estoy tentado de decir que se trata de proposiciones categóricas—sobre el concepto de una acción *überhaupt*—. (Una acción normal no es voluntaria ni involuntaria, cuidadosa ni descuidada, esperada ni inesperada, justa ni injusta...) Esto explicaría la sensación de que son necesarias: se trata de ejemplos, no ya de lógica formal, sino de Lógica Trascendental. Pero en realidad esto no será una explicación hasta que hagamos más clara su necesidad para el concepto de acción en general.

Por difícil que sea afirmar la necesidad de S, es importante no ignorar la tentación de calificarla de proposición apriorista; de otro modo podríamos estar de acuerdo en calificarla de sintética, lo cual sería un grave error. Sería un error porque sabemos que vale como prueba contra enunciados sintéticos (señalar la disposición a aceptar semejante prueba en contrario es lo que permite calificarlos de sintéticos), pero no está claro qué es lo que puede servir de prueba contra S. La creencia de que S puede ser sintética procede, naturalmente, en parte del hecho de que no es manifiestamente (no puede tomarse fácilmente por) analítica. Pero procede también de la facilidad con que S puede ser confundida con la proposición "'¿Es X voluntario?' implica que X es dudoso" (T), que parece manifiestamente sintética. Pero S y T, aunque son verdaderas a la vez y falsas a la vez, no son en absoluto intercambiables; ambas describen idéntico estado de cosas, pero una persona que puede afirmar S cabe que no pueda afirmar T. Solamente una persona que tenga el castellano por lengua materna puede afirmar S, mientras que un lingüista que describe el castellano, aunque no lo tenga por lengua materna, puede afirmar T. Lo que le autoriza a afirmar T es haber reunido cierta cantidad de pruebas a su favor. Pero la persona a la que está autorizado afirmar S no está autorizada a *esta* afirmación por la misma razón. No *necesita* pruebas para ella. Sería erróneo decir que tiene pruebas para S, pues ello

sugeriría que ha realizado una investigación del tipo de las que hace el lingüista, aunque menos sistemáticamente, y esto le haría ver que su pretensión de saber S tiene muy poca base. Y sería igualmente equivocado decir que *no* tiene pruebas para S porque parecería que todavía necesita algo y sugiere que no está autorizado a afirmar S. Pero no necesita nada, y no tiene pruebas (de las que haga sentido *en general,* decir que se tienen); la cuestión de las pruebas es irrelevante.

Un examen de lo que autoriza a una persona a formular la proposición S sería necesario, claro está, para una explicación plena de tales proposiciones. Semejante explicación está aquí fuera de cuestión. Pero dado que deseo afirmar que los "dos métodos" de Mates para reunir pruebas en apoyo de las "proposiciones sobre el lenguaje común", como S, son irrelevantes respecto de lo que autoriza a una persona a afirmar S, y dado que ello descansa manifiestamente sobre la pretensión de que el concepto de prueba es, en general, irrelevante para ellos, permítaseme decir lo siguiente: la clave para la comprensión del tipo de proposición que es S reside en la apreciación del hecho de que "nosotros" pertenece a la primera persona del plural. Las formas de la primera persona del *singular* han merecido mucha atención recientemente, y se ha mostrado que poseen propiedades lógico-epistemológicas muy significativas. Las formas de la primera persona del plural tienen propiedades similares e igualmente significativas, pero, que yo sepa, han sido descuidadas. La pretensión de que en general no necesitamos prueba para las afirmaciones formuladas en la primera persona del plural no se basa en que no podemos equivocarnos acerca de lo que hacemos o acerca de lo que decimos, sino sólo en que si así fuera sería extraordinario (frecuentemente). Mi punto de vista sobre tales proposiciones, por consiguiente, es que sólo son puestas en duda seriamente cuando hay alguna razón especial para suponer que lo que digo sobre lo que yo (o nosotros) digo (decimos) es equivocado; solamente en este caso cabe exigir pruebas. Que me equivoque sobre lo que hace otro (u otros) no puede sorprender mucho, pero que me equivoque sobre lo que yo (o nosotros) hago (hacemos), puede ser no ya cómico sino trágico.

Las proposiciones como T tienen sus propias complicaciones, e incluso respecto de ellas sería imprudente decir que son sintéticas. Tomemos otro de los ejemplos de Mates: "'Lo sé' no se dice (corrientemente) a menos que quien habla tenga gran confianza en ello" (T'). Mates considera esta proposición como manifiestamente sintética, como una proposición sobre cuestiones de hecho (y no hay una relación necesaria entre las cuestiones de hecho). Y así podría ser, en labios de un lingüista escandinavo como parte de su descripción del castellano. Pero si ese lingüista, o alguien que ten-

ga el castellano por lengua materna (esto es, alguien que pudiera decir "No decimos 'Lo sé' a menos que...") usara T' al enseñar a alguien a hablar el castellano, o para recordar al castellanoparlante nativo algo que sabe pero que no recuerda, T' parecería más una regla que una afirmación descriptiva.

Debido a lo que parece ser la extendida idea de que las reglas se colocan siempren al lado de los mandatos y por consiguiente pueden ser representadas como imperativos, esta complementariedad de regla y proposición puede parecer algo sorprendente. Pero puede advertirse la existencia de tal complementariedad en los escritos que determinan las reglas de los juegos, las ceremonias o los lenguajes. En las *Rules of Games* de Hoyle hallamos afirmaciones como: "El jugador que está a la izquierda de quien señala el triunfo hace la apertura inicial... El compañero de quien señala el triunfo deja entonces sus cartas boca arriba sobre la mesa, con sus triunfos, si los tiene, a la derecha. Esta es la mano callada... El objeto del juego es solamente conseguir bazas para cumplir con lo anunciado en el subastado"; en las Reglas de Orden de Robert, las reglas tienen la forma: "La moción privilegiada de aplazamiento pasa por delante de todas las demás, salvo la moción privilegiada 'fijar el momento del aplazamiento', que pasa por delante de ella" (sección 17, titulada *Aplazamiento);* tomando una gramática cualquiera, hallaremos: "El plural de las palabras se forma corrientemente añadiendo -s, -es, al singular." Se trata de proposiciones en indicativo, no en imperativo (a veces toman la forma de *hemos de,* o *podemos;* más adelante indicaré una razón para ello). En cierto sentido, parecen ser descripciones; en otro, reglas. ¿Por qué ocurre esto? ¿Cuál es su significación?

La explicación de la complementariedad tiene que ver con el hecho de que su objeto son las acciones. Cuando decimos cómo hacer una acción (cómo actuar), lo que decimos puede relatar o describir el modo en que *de hecho* actuamos (si estamos autorizados a decir lo que "nosotros" hacemos, esto es, a decir lo que hacemos o a decir lo que decimos), pero también puede consistir en establecer un modo de hacer o de decir que ha de ser *seguido.* La cuestión de si las observaciones como T'—observaciones "sobre" el lenguaje común, e igualmente las observaciones sobre las acciones corrientes—son enunciados o reglas depende de cómo se las tome: si se las considera como formulación de hechos y se supone que han de ser creídas, son enunciados; si se las toma como guía y se supone que han de ser seguidas, son reglas. Semejantes expresiones no son "en sí mismas" reglas o enunciados (sintéticos), de la misma manera que otras afirmaciones no son, en sí mismas, postulados, conclusiones, definiciones o respuestas. Podemos definir la relación entre los dos contextos de T' del modo siguiente: las

proposiciones que describen un lenguaje (o un juego, o una institución) son reglas (vinculantes) si usted desea hablar ese lenguaje (jugar el juego, aceptar la institución); o, mejor, *cuando* usted está hablando el lenguaje, jugando el juego, etc. *Si es VERDADERO decir "'Lo sé' no se usa a menos que se tenga gran confianza en ello", entonces, cuando se está hablando en castellano, es ERRONEO (es un mal uso) decir "Lo sé" a menos que se tenga gran confianza en ello.* Ahora bien: el filósofo que procede a partir del lenguaje común supone que tanto él como sus interlocutores están hablando desde el interior del lenguaje, de modo que la cuestión de si usted desea hablar ese lenguaje carece de sentido. O es peor que carecer de sentido, porque el filósofo del lenguaje común no *supone*, estrictamente, y en general, que él y sus interlocutores están hablando desde el interior de un lenguaje dado (su lengua materna), de la misma manera que no hablan su lengua materna, en general, *intencionalmente*. La única condición relevante para este filosofar es que se hable (no este o aquel lenguaje, sino) en períodos.

Al llegar a este punto la argumentación se ha hecho aporética. "Las proposiciones sobre el lenguaje común", como S, T y T', no son analíticas *y* no son (sería equivocado calificarlas de) sintéticas (precisamente como ésta)[11]. No sabemos si decir que son *a priori* o si explicar su aire de necesidad es una ilusión dialéctica, si se debe más a la marcha de nuestra propia argumentación que a su propia naturaleza. Dadas nuestras alternativas habituales, no hay modo de clasificarlas. No sabemos de qué tipo de proposiciones se trata.

---

[11] Si todavía parece que las afirmaciones como S y T *han de* ser sintéticas, tal vez ayude a comprender el hecho de que sin embargo *no son* afirmaciones sintéticas sobre la acción voluntaria, siendo iguales a una afirmación de que alguien viste (de hecho) como lo hace voluntariamente. Puede ser verdad que si el mundo fuera *bastante* diferente las afirmaciones serían falsas, pero eso equivale a decir que si "voluntario" significara algo distinto de lo que significa, las afirmaciones no significarían lo que significan, lo cual no es nada sorprendente. Las afirmaciones en cuestión se relacionan más con una afirmación como "El futuro será parecido al pasado": no se trata de una predicción, equivalente a afirmaciones sobre lo que ocurrirá. El polluelo de Russell (que había comido todos los días de su vida pero al que finalmente le habían retorcido el cuello) estaba tan bien alimentado que descuidaba considerar lo que les ocurría a los demás polluelos. Con todo, aunque lo hubiera tenido en cuenta, es dudoso que no le hubieran retorcido el cuello; al menos no habría sido lo suficientemente hábil para evitarlo. Podía haber evitado *esa* indignidad porque se equivocaba solamente sobre una cosa: como RUSSELL dice muy justamente, "... a pesar de la frecuencia de las repeticiones, ocurre a veces una decepción final" [*The Problems of Philosophy* (London, Oxford University Press, 1912), p. 102; hay trad. cast., Barcelona, Labor, 1928]. Pero si el futuro no fuera (en el sentido *general* necesitado) "como" el pasado, esto no sería una decepción. El futuro puede atormentar nuestras mentes, pero por eso mismo nos hace tratar de ser más diestros.

Antes de investigar estos problemas mediante nuevos métodos quisiera justificar mi acentuada dependencia de la idea de *contexto* porque según la descripción de Mates acerca de lo que implica la afirmación de un contexto sería imposible aducirlo nunca. Permítaseme recordar sus observaciones: "Todos hemos oído el manido lugar común de que 'no es posible separar' el significado de una palabra del contexto en que se presenta, incluyendo no solamente el contexto lingüístico real sino también los sentimientos, intenciones, creencias y esperanzas de quien habla, del oyente y de los observadores; incluyendo también la situación social, el entorno físico, el fondo histórico, las reglas del juego, y así hasta el infinito" (p. 95). ¿Se trata de una de esas denostaciones del infinito que impiden a los filósofos descender a los casos concretos? [12]. Naturalmente, si tuviera que extender el contexto de "voluntario" hasta el infinito no iría muy lejos con él. Pero alegaré que he caracterizado el contexto suficientemente (para el objetivo de que se trata) con la afirmación de que algo es, o se supone que es, dudoso respecto de la acción. Dar orientaciones para la utilización de una palabra no es más difícil o interminable que dar indicaciones para cualquier otra cosa. El contexto en el que preparo un martini con vodka no es menos complejo que el contexto en que formulo una proposición con "voluntario". Digamos, si se quiere, que estas acciones tienen lugar en contextos infinitamente complejos, pero recordemos entonces que es posible dar orientaciones para hacerlas. Puede resultar fatigoso ser interrogado sobre una cuestión dentro de la cual siempre cabe imaginar que funcione una observación complicada, pero no conozco mejor manera de afirmar la relevancia, o el sentido de la realidad, de lo aducido, que las alegaciones de cada filósofo sobre su filosofía y sobre los defectos que encuentra en otro. Al menos, nos ahorra el surrealismo de quebraderos de cabeza como "'¿Qué hora es?' no afirma nada, y, por tanto, no es ni verdadero ni falso; sin embargo, todos sabemos *bastante bien* lo que significa para responder a ello" [13], o como "Si decimos a una persona que cierre la puerta, y recibimos la respuesta '¡Justifique por qué!', ¿no debemos, por hablar con suavidad, mostrarnos algo impacientes?" [14].

Al recomendarnos que ignoremos el contexto para hacer "divisiones provisionales" de un tema y empezar una investigación, Mates nos recomienda una mala solución por una razón justa. Es ver-

---

[12] Lamentación de AUSTIN en su curso en Harvard, en la primavera de 1955, como conferenciante de las "William James Lectures".

[13] John HOSPERS, *An Introduction to Philosophical Analysis* (Englewood Clifs, N. J., Prentice Hall, 1953), p. 69; la cursiva es mía.

[14] Charles STEVENSON, *Ethics and Language* (New Haven, Yale University Press, 1944), p. 26.

dad que no podemos decirlo todo desde el principio y que para algunos problemas pueden ser útiles las distinciones del tipo en que piensa Mates. Mi descontento reside en que eso ha llegado a desencaminar la investigación, y pienso en las cuestiones a partir de las cuales se forma la filosofía de Oxford. Cuando el objeto consiste en construir lenguajes artificiales, se puede explicar lo que se significa considerando solamente la sintaxis (y tal vez la semántica) de un lenguaje, y no su pragmática. Si resulta importante destacar una distinción entre (lo que ha llegado a convertirse en una distinción entre) una aserción científica y una aserción metafísica, o entre la información factual y la regla moral, cabe formular una "teoría" de las formulaciones científicas o factuales. En estos casos se restringirá el interés para tratar con determinadas propiedades de los sistemas formales, con ciertos problemas del significado, y para impedir determinadas formas de sinsentido. La simple contradicción, la aserción metafísica disfrazada de hipótesis científica, la pura extravagancia bajo el disfraz de juicio ético o estético (o psicológico, o jurídico), tal vez necesitan ser detectadas. Pero el filósofo que procede a partir del lenguaje común se preocupa menos por vengar delitos sensacionales contra el intelecto que de reparar los daños civiles, por poner remedio a cualquier desequilibrio, a la más leve usurpación, en la mente. Esto exige inevitablemente volver a introducir ideas que se han convertido en tiránicas (p. ej., existencia, obligación, certeza, identidad, realidad, verdad...) en los contextos específicos en los que funcionan de modo natural. No se trata de sacar de su lugar a las ideas, sino de darles el espacio preciso en que pueden moverse sin echarse a perder. Y nuestro deseo de rehabilitar en vez de negar tales ideas o prescindir de ellas (mediante enunciados como "Nunca podemos tener por cierto...", "La mesa no es real (realmente sólida)"; "Decirme lo que debo hacer es siempre decirme lo que usted desea que haga"...) no procede de un altruismo sentimental. Se trata de una cuestión de legítima defensa: ¿Quién castiga al filósofo, cuando es la mente misma la que ataca a la mente?

Deseo volver ahora a otras dos cuestiones, relacionadas con las anteriores, en las que Mates se halla en desacuerdo con los filósofos de Oxford. La primera se refiere a su tendencia a introducir proposiciones del primero de los tipos que he distinguido anteriormente no ya con "Decimos...", sino con "*Podemos* decir..." y "*No podemos* decir...". La segunda cuestión se refiere, al menos directamente, a las razones para decir lo que "hemos de" entender por nuestras palabras, en vez de lo que estas palabras significan *comúnmente*.

Empezaré cumpliendo mi promesa de extenderme sobre mi observación según la cual la frase de Austin "Podemos hacer un favor voluntariamente" es un "modo material" de decir "Podemos decir 'El favor fue hecho voluntariamente'". El paso de hablar sobre el lenguaje a hablar sobre el mundo se produce casi imperceptiblemente en el enunciado de Austin que Mates cita, casi como si pensara que no importa *de qué* hable. Recordemos el pasaje de Austin: "... tomemos 'voluntariamente' e 'involuntariamente': podemos enrolarnos en el ejército o hacer un favor voluntariamente, y podemos tener hipo o hacer un pequeño gesto involuntariamente". Empieza mencionando un par de palabras y termina diciéndonos lo que podemos hacer de hecho. ¿Con qué derecho? ¿Qué es lo que se presume que llegamos a saber acerca de lo que *son* las acciones voluntarias e involuntarias (e igualmente, como es natural, de lo que son las acciones hechas por inadvertencia, las acciones automáticas, las piadosas, etc.) al preguntarnos cuándo *diríamos* de una acción que es voluntaria, o inadvertida, o piadosa, etc.?

¿Qué es lo que hay en ello de perturbador? Si se advierte que la investigación de lo que algo es puede implicar investigación del mundo más que investigación del lenguaje, tal vez se está imaginando una situación como la de determinar cuál es el nombre o la dirección de alguien, o cuál es el contenido de un testamento o de un frasco, o si las ranas comen mariposas. Pero imaginemos ahora que usted está en su butaca leyendo un libro de Memorias y de pronto tropieza con la palabra *umiak*. Usted toma el diccionario y la busca. Pero ¿qué hace usted? ¿Halla lo que es un *umiak* o lo que significa *umiak?* ¿Cómo podemos descubrir algo sobre el mundo buscando en el diccionario? Si esto parece sorprendente, se debe quizá a que olvidamos que aprendemos el lenguaje y aprendemos cosas sobre el mundo *conjuntamente,* que se elaboran y se falsean juntos y en los mismos lugares. También podemos olvidar lo complicado que es el proceso del aprendizaje. Tendemos a pensar que lo que hace cuando mira el diccionario la persona que tiene el idioma por lengua materna es el proceso característico de aprendizaje de un lenguaje (de la misma manera que—y esto se ha convertido en una tendencia menos perdonable—tomamos el nombrar como la fuente principal del significar). Sin embargo, se trata del punto final del proceso de aprendizaje del mundo. Cuando recurrimos al diccionario para buscar *umiak,* ya conocemos casi todo sobre la palabra, no en sí misma, sino en su combinación con otras: sabemos lo que es un nombre, que nombra un objeto, cómo buscar una palabra, qué es un bote y qué es un esquimal. Estamos completamente preparados para el *umiak*. Lo que parecía un caso de tratar de aprender cosas sobre el mundo buscando en el diccionario

rio es en realidad un caso de referir el mundo al diccionario. Tenemos el mundo siempre con nosotros, en nuestra butaca, pero advertimos su peso solamente cuando nos sentimos faltos de él. A veces necesitamos referir el diccionario al mundo. Ello ocurrirá cuando (por ejemplo) naveguemos en Alaska en un pequeño bote que no hemos visto nunca y nos preguntemos... ¿qué? ¿Qué es o cómo se llama? En cualquier caso, el aprendizaje consiste en alinear el lenguaje y el mundo [15]. Lo que necesitemos aprender dependerá de lo que específicamente deseemos conocer, y lo que podemos hallar dependerá de lo que ya tenemos. Responder a la cuestión "¿Qué es X?" dependerá, por tanto, del caso específico de ignorancia y de conocimiento.

Ocurre a menudo que sabemos todo lo que hay que saber sobre una situación, qué significan todas las palabras en cuestión, cuáles son los hechos relevantes, y todo está ante nuestros ojos. Sin embargo, advertimos que no lo conocemos todo, que no comprendemos algo. En esta situación la cuestión "¿Qué es X?" es muy complicada, de la misma manera que la filosofía es muy complicada. (Se podría decir que tenemos todos los *elementos* necesarios para hallar una respuesta.) Sócrates dice que en semejantes situaciones necesitamos acordarnos de algo. Esto es lo que hace el filósofo que procede a partir del lenguaje común: necesitamos recordar *lo que diríamos cuando...* [16]. Pero ¿por qué recordarlo? Cuando el filósofo pregunta "¿Qué diríamos aquí?", lo que significa es: "¿Cuál sería el modo normal de decir eso?", o, tal vez, "¿Qué es lo más natural que podría decirse aquí?". Y la cuestión es que responder a esta pregunta es el único modo de decir—a nosotros mismos o a los demás—cuál *es* la situación.

A veces es el único modo de decirlo. Pero ¿cuándo? La naturaleza de la pregunta del filósofo de Oxford y la naturaleza de su concepción de la filosofía pueden ser puestas de manifiesto si volvemos la cuestión sobre sí misma y nos acordamos así de cuándo es necesario recordar lo que diríamos cuando... La pregunta se convierte, entonces, en: ¿cuándo deberíamos preguntarnos cuándo

---

[15] Para una información moderna de las complicaciones de esta cuestión véanse las aportaciones de AUSTIN y STRAWSON al simposio "Verdad", en *Proceedings of the Aristotelian Society*, supl. vol. XXIV (1950); D. F. PEARS, "Universals" y "Incompatibilities of Colours", ambos en *Logic and Language*, 2.ª serie, editado por A. Flew (Oxford, Basil Blackwell, 1953); W. O. QUINE, "Two Dogmas of Empiricism", en *Philosophical Review*, vol. LX (1951); reproducido en *From a Logical Point of View* (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1953; hay trad. cast., Barcelona, Ariel, 1962), y John WISDOM, artículos reunidos en *Philosophy and Psycho-Analysis* (Oxford, Basil Blackwell, 1953), especialmente *Philosophical Perplexity, Metaphysics and Verification* y *Philosophy, Metaphysics and Psycho-Analysis*.

[16] La expresión en cursiva es de Austin (vid. supra, p. 64). Adviértase que el condicional no puede ser sustituido simplemente por "debe". Esto es, no puede dar la clave de la pregunta: "¿Descriptivo o normativo?"

deberíamos (y no deberíamos) decir "El x y es F" para determinar lo que es un F (x)? [por "El x es F" léase "La acción es voluntaria (o piadosa)", o "El enunciado es vago (o falso)", o "La pregunta es errónea"]. La respuesta que se sugiere es: cuando hay que hacerlo. Cuando se dispone de hechos sin que se sepa qué hacer con ellos, o cuando no se sabe qué nuevos hechos habría que mostrar. Es decir, cuando se necesita una idea clara de lo que ya se conoce. Cuando es necesario hacer filosofía [17]. Eutifrón no necesita conocer ningún nuevo hecho, pero, sin embargo, necesita aprender algo: se puede decir que, en el *Eutifrón,* Sócrates estaba buscando lo que significa "piedad" o lo que es la piedad.

Cuando el filósofo que procede a partir del lenguaje común nos dice: "Usted no puede decir tal y tal cosa", lo que significa es que usted no puede decir *eso* y comunicar *esta* situación a los demás o comprenderla para sí mismo [18]. Esto es lo que a veces significa al calificar a determinadas expresiones de "usos erróneos" del lenguaje, y también esclarece las consecuencias de semejantes expresiones: impiden nuestra comprensión. La normatividad que advierte Mates, y que ciertamente está presente, no reside en las afirmaciones del lenguaje común *sobre* el uso común: lo normativo es precisamente el uso común mismo.

El modo en que los filósofos han utilizado la palabra "normativo" en los últimos años me parece lamentable. Pero es ya demasiado tarde para evitarlo, de modo que aunque no podamos embarcarnos ahora en un diagnóstico de los males que origina su uso corriente, o de los que ha producido, puede valer la pena prevenirnos contra las confusiones que nos pueden distraer más fácilmente. Las principales confusiones sobre el problema de la "normatividad" que deseo mencionar son las siguientes: la idea 1) de que las expresiones descriptivas se oponen a las expresiones normativas, y 2) que las expresiones prescriptivas son ejemplos (típicos) de expresiones normativas.

Hemos tocado estas ideas al hablar de la complementariedad de

---

[17] Ello forma parte de la concepción de la filosofía representada principalmente en y por los escritos de John WISDOM. Se deriva de WITTGENSTEIN.

[18] Naturalmente, usted puede *decir* (las palabras): "Cuando pregunto si una acción es voluntaria no implico que piense que hay algo especial en esa acción." Puede decirlo, pero puede serle difícil mostrar la relevancia de *este* "voluntaria" a personas que se angustian cuando se les pregunta si la acción de una persona ha sido voluntaria o si nuestras acciones son siquiera voluntarias. Podemos considerar la insistencia en el lenguaje común de los filósofos de Oxford como un intento de superar (lo que se ha convertido en) la irrelevancia autoimpuesta de tanta filosofía. En esto los filósofos de Oxford continúan la tradición del empirismo británico, al mismo tiempo que sus resultados la minan: como alumnos bien dotados, parecen aceptarla y asesinarla con el mismo gesto.

regla y proposición; aquí las examinamos desde un punto de vista diferente. Al decir que hay una confusión al hablar de cierta oposición general entre las expresiones normativas y las descriptivas no pienso primariamente en el manifiesto hecho de que las reglas tienen una contrapartida en proposiciones (descriptivas), sino más bien en la significancia de ese hecho, esto es, en que lo que describen tales proposiciones son *acciones* (y no, p. ej., *movimientos* de los cuerpos, sean animados o inanimados). Lo más característico de las acciones es que pueden ser injustas—de varias maneras específicas—, que pueden ser realizadas incorrectamente. Esto no es, en sentido estricto, una afirmación moral, aunque revela la moral de la actividad inteligente. Y es tan verdadero de describir como lo es de calcular, de prometer, de conspirar, de amenazar, de afirmar o de definir... Todas éstas son acciones que realizamos, y que las realicemos con éxito depende de que adoptemos y sigamos los modos en que se hace la acción, lo cual es normativo para ella. Las proposiciones descriptivas, entonces, no son opuestas a las normativas, sino que de hecho las presuponen: no podemos hacer la cosa que llamamos describir si el lenguaje no dispone (no nos han enseñado) modos normativos de describir.

La otra cuestión que deseo destacar es la siguiente: si una expresión normativa se usa para crear o instituir reglas o patrones, entonces las expresiones prescriptivas no son ejemplos de expresiones normativas. Establecer una norma no es decir cómo *debemos* realizar una acción, sino decirnos cómo *se hace* la acción o cómo *es* [19]. En sentido inverso, decirnos lo que debemos hacer no es instituir una norma para cubrir el caso, sino que presupone más bien la existencia de semejante norma, esto es, presupone que hay algo que sería correcto hacer aquí. Decirnos lo que debemos hacer puede implicar *el recurso* a una regla o patrón preexistente, pero no puede constituir el establecimiento de esa regla o patrón. Podemos esperar aquí la observación de que precisamente este *recurso* es la característica de lo normativo, pues lo que realmente hacemos cuando recurrimos a una regla o patrón es decir a todo el mundo que se debe suscribir esa regla o patrón. Tal vez esta respuesta iría seguida de la pregunta: "Supongamos que los demás no aceptan la regla o patrón que usted suscribe, ¿qué ocurre entonces?" Aquella observación es simplemente falsa. Y a la pregunta se puede responder que no es la primera vez que hemos carecido de tacto; tampoco podemos, para evitar exceder los límites de la rela-

[19] Esta última distinción aparece en dos sentidos de la expresión "establecer una regla o un patrón". En uno significa hallar lo que de hecho es un patrón en ciertos ejemplos. En el otro significa hallar lo que ha de ser un patrón para ciertos ejemplos. "Resolver" y "determinar" tienen sentidos comparables a los de "establecer".

ción, hacer seguir toda proposición de "... si usted acepta los hechos y la lógica como yo lo hago". Semejantes precauciones finalmente sugerirán que a todo lo que digamos ha de seguir "... si usted entiende por sus palabras lo que yo entiendo por las mías". Aquí finaliza la pantomima de las precauciones. Es cierto que a veces recurrimos a patrones que nuestro interlocutor no acepta, pero ello no deja de mostrar que lo que realmente hacemos es tratar de instituir un patrón (por nosotros mismos). Ni tampoco deja de mostrar que (simplemente) estamos expresando nuestra propia opinión o nuestros propios sentimientos sobre la cuestión. Naturalmente, *podemos* expresar nuestra opinión o sentimientos privados—normalmente lo hacemos si no está claro si hay alguna regla o algún patrón para el caso en cuestión y si, consiguientemente, no deseamos o no podemos recurrir a ninguno.

La práctica de recurrir a una norma, como cualquier otra, puede ser perjudicial. A veces la gente recurre a una norma cuando merecemos mayor atención de su parte. De la misma manera, a veces la gente nos dice lo que debemos hacer cuando todo lo que trata de decirnos es lo que quiere que hagamos. Pero ello es un abuso tanto si el contexto es moral como si es musical ("Usted debe acentuar la *appoggiatura*"), o científico ("Debe usar aquí un grupo de control"), o atlético ("Debe cuidar la respiración en las dos primeras vueltas"). La persuasión privada (o el alegato personal) no es un paradigma de la expresión ética, sino que representa la ruptura (o la trascendencia) de la interacción moral. Manifiestamente podemos también convertirnos en moralmente inaccesibles los unos a los otros, pero decir que hay momentos que realmente constituyen la vida moral sólo añadirá confusión a la inquietud.

Si no es así, por tanto, al decir qué acciones *deben* ser realizadas, ¿cómo establecemos (o justificamos, modificamos o abandonamos) reglas o patrones? La respuesta a la cuestión general no puede ser otra que "De varias maneras, según el contexto". Los filósofos que han creído que a esta cuestión podía darse una respuesta válida para todos los casos deberían tratar de asimilar a los miembros de las Federaciones de Fútbol, de las Comisiones de Protección a la Infancia, los Departamentos de Investigación, los Consejos de admisión de las Universidades, los Colegios de Abogados, las Comisiones Parlamentarias, el Ministerio de Agricultura, etc., a un "tipo" de persona que hace un "tipo" de cosa, en este caso, establecer (o modificar) reglas y patrones. Lo cierto es que en cada caso hay diferentes modos normativos de realizar las tareas normativas en cuestión. En los últimos años se ha destacado la antigua tesis de que incluso las justificaciones exigen justificación. Lo que hay que destacar ahora es que justificar (con éxito) un enunciado

o una acción no es (ni puede ser) justificar su justificación [20]. La presuposición de que el recurso a una regla o patrón solamente está justificado cuando esa regla o patrón se halla a su vez establecido o justificado solamente puede servir para hacer el recurso excesivamente crítico y que parezcan tiránicos los intentos de establecerlo o de justificarlo (o al menos arbitrarios de algún modo).

Es importante comprender por qué hemos podido dejar de lado la complementariedad de regla y enunciado y contentarnos siempre con disponer de reglas e imperativos. Parte de la razón de ello procede de una concepción de la acción filosóficamente inadecuada (por no decir desastrosa), pero la inadecuación misma exige una explicación completa. Pero hay también otro tipo de razón para pensar que lo que tiene fuerza sobre nosotros ha de ser un imperativo, una razón que tiene que ver con nuestra sensación familiar de alienación de los sistemas de moralidad establecidos, tal vez acompañada de una sensación de distanciamiento de Dios. Kant nos dice que un ser perfectamente racional es de hecho (necesariamente) conforme al "supremo principio de la moralidad", pero que las criaturas imperfectamente racionales están necesitadas *de él,* de modo que para nosotros ese supremo principio racional es (aparece siempre como) un imperativo. Pero si comprendo la diferencia que Kant advierte aquí, se trata de una diferencia *en el interior* de la conducta de los animales racionales. En la medida en que Kant habla de la (lógica de la) acción, su Imperativo Categórico puede ser formulado como un Declarativo Categorial (descripción-regla), esto es, como una descripción de lo que *es* actuar moralmente. Cuando actuamos (cuando usted actúa) moralmente, actuamos de un modo que consideramos justificado universalmente, justificado independientemente de quién sea el que actúe así. (Esta formulación categorial no nos dice cómo determinar *lo que se ha hecho,* como tampoco lo hace la formulación categórica de Kant, aunque, al hablar de "la" máxima de la acción, lo pretende, o de algún modo lo hace menos problemático de lo que es). Tal vez esté ahora un poco más claro el motivo de que nos sintamos tentados de responder "Pero

[20] Es perfectamente posible mantener que todas las "justificaciones" que ofrecemos para nuestra conducta son ahora tan manifiestamente vacías y grotescamente inapropiadas que nada de lo que acostumbramos a calificar de justificación es ya aceptable, y que las cuestiones *inmediatas* con que nos enfrentamos se refieren a la razón última de la justificación misma. Hemos oído hablar, si es que no la hemos visto, de la ruptura de la convención, del resquebrajamiento de los valores tradicionales. Pero no es el horror continental a la comprensión de que nuestros patrones no tienen una justificación última lo que presta su cualidad de histerismo a tanta filosofía moral británica y norteamericana (esa filosofía ha sido capaz de incorporar a su obra la muerte de Dios). Aquella cualidad procede más bien de la presuposición de que la cuestión de justificar los casos es equivalente a (es tan apropiada en el mismo contexto como) la cuestión de justificar las normas.

supongamos que yo no *deseo* ser moral", y también por qué sería irrelevante aquí. El Declarativo Categorial no le dice a usted lo que *debe* hacer *si* desea ser moral (y de ahí que no se vea afectado por la sensación de que ningún imperativo puede ser realmente categórico, que no puede constreñirnos a una cuestión); el imperativo le dice (parte de) lo que usted hace de hecho cuando *es* moral. No puede—no puede garantizarlo nada de lo que diga un filósofo—asegurar que no actuará inmoralmente. Sin embargo, no se ve en absoluto afectado por lo que usted desee o no desee.

No niego que las reglas vayan a veces asociadas a imperativos, sino que eso ocurra siempre. En el artículo sobre el ajedrez de la Enciclopedia Británica (XI edición), solamente un parágrafo de los aproximadamente veinte que describen el juego se titula "Reglas", y solamente en él se nos dice lo que *tenemos que* hacer. Este parágrafo trata de cuestiones tales como la convención de decir *j'adoube* cuando se toca una pieza para ponerla en su lugar, no para jugarla. ¿Es la diferencia entre cuestiones de este tipo y la cuestión de cómo se mueven las piezas, una diferencia entre las penas (que se imponen por jugar mal) y los movimientos (que se aceptan para jugar por todos), tal que podríamos decir alegremente que podemos jugar (que estamos jugando) al ajedrez sin la convención del *j'adoube,* pero menos alegremente que podemos jugar sin seguir la regla "La Reina se mueve en cualquier dirección, en línea recta o en diagonal, hacia adelante o hacia atrás"? Ello sugeriría que podemos pensar la diferencia entre regla e imperativo como una diferencia entre las acciones (o las "partes" de las acciones) que son fáciles (naturales, normales) para nosotros, y las que se nos ha incitado a realizar. (Lo que yo hago según una regla usted puede tener que hacerlo o estar obligado a hacerlo). Fácilmente podemos olvidar decir *j'adoube,* de modo que sea preciso que nos hagan hacerlo (nos lo recuerden), pero no tienen que *hacernos* mover la Reina en línea recta [21]. Esto último sugiere que lo que se considera como "alienación" es algo que ocurre *dentro* de los sistemas morales; dado que éstos son producto de una azarosa acumulación, nada

---

[21] Aunque en otro contexto podría ser así. Supóngase que antes de que el ajedrez fuera introducido en nuestra cultura, otro juego—le llamaremos la Busca—hubiera sido popular entre nosotros. En ese juego, jugado sobre un tablero de 64 cuadrados, y como el ajedrez en los demás aspectos, la pieza llamada Damisela tiene un modo voluble de moverse: su primer movimiento, y todo movimiento impar posterior, sigue la regla de la Reina del ajedrez; los movimientos pares siguen la regla del Caballo. Puede suponerse que cuando la gente empezó a jugar al ajedrez ocurría frecuentemente que tuviera que detenerse una partida para recordar cuántos movimientos antes se le había permitido a la Reina hacer un movimiento de Caballo. La regla para la Reina se habría formulado entonces: se puede mover la Reina en línea recta, sin saltar otras piezas...

tiene de sorprendente que nos sintamos vinculados a algunas regiones del sistema y alejados de otras [22].

De este modo el tema de la responsabilidad y de la obligación se abre a un conjunto de cuestiones que tienen que ver con las diferencias entre hacer algo equivocada o malamente (extrañamente, ineptamente, inexactamente, parcialmente) y no hacer nada en absoluto. Estas diferencias nos trasladan a otra zona del concepto de acción: hemos advertido que hay muchos modos (específicos) en que una acción puede ser mala (al menos tantos como la miríada de excusas que podemos alegar cuando lo que hemos hecho tiene por resultado una desgracia); sin embargo sería incorrecto suponer que estamos *obligados* a evitar el mal (a tomar precauciones para impedirlo) *siempre* que emprendemos algo, de modo que no pueda ocurrir de ninguna manera. Nuestra obligación consiste en omitir hacer algo en un momento y lugar en que es fácil que pueda ocurrir alguna desgracia, o en evitar proceder sin cuidado cuando es fácil que ocurra, o en ser *especialmente* cuidadosos cuando la acción es peligrosa o delicada, o en evitar la tentación de omitir un paso necesario cuando parece en un momento determinado que no es muy importante. Si para *todas* las excusas hubiera obligaciones relevantes, entonces no habría excusas y la acción se convertiría en algo intolerable. Toda *excusa* particular puede ser contrastada con una obligación *específica:* ni siquiera la mejor excusa sirve siempre (Esto no es una excusa: usted tendría que saber que era fácil que se produjera un accidente; debía haber dedicado a la cuestión una atención *particular,* etc.).

Sin pretender dar una explicación de (esta parte de) la obligación, creo que las anteriores consideraciones indican lo siguiente: una proposición acerca de lo que *tenemos que* hacer (o decir) sólo tiene sentido en el contexto (sobre el telón de fondo) de saber lo que de hecho estamos haciendo (o diciendo), pero de saber además que lo hacemos (o decimos)—o estamos llevando a cabo una tarea concreta de hacer o de decir—malamente, inapropiadamente, irreflexivamente, descuidadamente, etc., o contra el telón de fondo del saber de que estamos en determinada posición, o que ocupamos determinado cargo o lugar, y que nos estamos *comportando* o *conduciendo* inapropiadamente, irreflexivamente, en forma negativa, etc... Lo mismo puede decirse de las proposiciones acerca de lo que *podemos* hacer, así como sobre las que contienen otros "auxiliares mo-

[22] Tal vez esta diferencia nos dé una explicación para nuestra tendencia a considerar las leyes a veces como reglas y a veces como mandatos. Esto puede depender (en parte) de la relación que nosotros—es decir, nuestras acciones normales—guardemos (o imaginamos que guardamos) con respecto a la ley o sistema de leyes en cuestión. También puede ser significativo que cuando alguien describe un sistema de leyes tienda a considerarse exterior al sistema.

dales"—sobre lo que *deberíamos* hacer, o sobre lo que hacemos o *tenemos* que hacer, sobre lo que se *supone* que hacemos, y, en cierto sentido distinto del anterior, sobre lo que *podemos* hacer; todos estos sentidos sólo son inteligibles sobre el telón de fondo de lo que estamos haciendo o de lo que estamos en situación de hacer (en cierto sentido de "ser capaces de"). Estos "verbos de vinculación" comparten la peculiaridad lingüística de que mientras adoptan ciertas formas verbales no pueden figurar como el verbo principal del enunciado. Ello sugiere que su uso no consiste en prescribirnos alguna acción nueva, sino en determinar una acción que ya es relevante para lo que estamos haciendo o vamos a hacer—determinar su relevancia en el contexto amplio de lo que hacemos o de lo que somos— [23]. "Usted debe (se supone que nada, está obligado a, se le requiere) mover la Reina en línea recta...", o "Usted puede (le es posible, se le concede, está permitido) mover la Reina en línea recta..." no dice (afirma) más que "Usted (de hecho, siempre) mueve la Reina en línea recta...". Cuál de estas expresiones sea la empleada en una ocasión determinada no depende de un motivo o designio especial nuestro, ni de nuestro modo especial de argumentar. No se trata de que *pasamos* del *es* al *puede,* sino que solamente se trata de apreciar cuál de ellas hay que decir cuando se da una situación determinada. Esto es: depende de la apreciación de la situación o las circunstancias de la persona a la que hablamos. Lo que hace verdadera a una de estas proposiciones las hace verdaderas a todas, pero no las hace apropiadas a todas.

Decirme lo que tengo que hacer no es lo mismo que decirme lo que debo hacer. Tengo que mover la Reina en línea recta (en caso de que esté distraído y continúe moviéndola como la ficha llamada "Damsel", cfr. nota 21). ¿Qué significa decirme que *debo* mover la Reina en línea recta? "Debe", a diferencia de "haber de", implica que hay una alternativa; "debe" implica que, si se quiere, se puede hacer de otro modo. Esto *no* significa simplemente que hay algo a hacer que está en su *poder* ("¡*Puedo* mover la Reina como un Caballo, cuidado!"), sino que uno se mueve dentro de sus *derechos.* Pero si digo verdadera y apropiadamente "Usted ha de...", entonces, en un sentido perfectamente correcto, nada de lo que usted haga puede demostrar que me equivoco. Usted PUEDE *mover el pequeño objeto llamado Reina* en muchos sentidos, de la misma manera que puede levantarlo o tirarlo por la habitación, aunque no todos ellos serán lo que se llama *mover la Reina.* Usted PUEDE preguntar: "¿Era voluntaria su acción?", y decirse a sí mismo:

---

[23] Pero esto requiere mucho trabajo. Hemos de tener una descripción mejor de la "clase" y la función de los "auxiliares modales", y necesitamos comprender qué es lo que hace que algo sea "otra" acción y no parte de una acción única que va progresando.

"Todo lo que pretendo preguntar es si ha sentido una sensación de esfuerzo precisamente antes de moverla", aunque esto no determinará si la acción ha sido voluntaria. También, si he pedido dinero prestado, entonces *he de* pagar (en circunstancias normales) lo debido (incluso aunque sea más bien penoso) [24]. Tiene sentido decirme que *debo* pagar lo debido solamente si hay una razón específica para suponer, p. ej., que la persona de la que obtuve el dinero *entendía regalármelo* en vez de *prestármelo* (pues pese a todo lo necesita enormemente, más de lo que supongo), o si hay alguna razón para pagar lo debido mañana en vez del próximo mes, cuando expire el plazo (no puedo pagar el interés; solamente gasto y tendría que pedir otro préstamo). La diferencia parece ser aquí análoga a la existente entre hacer una cosa y hacer una cosa bien (reflexivamente, con tacto, graciosamente, etc.).

Esta diferencia se hará más clara considerando que en algún sentido los principios se diferencian de las reglas. Las reglas dicen lo que hay que hacer cuando se hace la cosa; los principios dicen cómo hacer la cosa bien, con habilidad o con comprensión. En los juegos competitivos, actuar bien consiste en hacer el tipo de cosa que consigue la victoria, de modo que los principios de los juegos recomiendan una estrategia: "No se cederá el juego al compañero si no se tiene al menos Q-x-x, J-10-x, K-x-x, A-x-x, u otros cuatro triunfos..." Pero puede dejarse de adoptar esta estrategia y sin embargo jugar bien a ese juego. Se trata de un principio de estrategia en el sistema de Culbertson [25]; pero otro experto puede tener una comprensión del juego diferente y desarrollar principios estratégicos que pueden igualmente tener éxito. Los principios no necesitan la comprensión (comprender el juego no es comprender las reglas; se puede hallar libros titulados Principios de Economía o de Psicología, pero ninguno llamado Reglas de Economía, etc.). Comprender

---

[24] "Ha de" conserva aquí su fuerza lógica. Es posible que Kant no haya dado un análisis suficiente para mantener su afirmación de que "un depósito de dinero ha de ser devuelto porque si el recipiendario se lo apropia deja de ser un depósito", pero Bergson, demasiado rápidamente, concluye que la explicación de Kant de este hecho en términos de "contradicción lógica" es "manifiestamente hacer juegos de manos con las palabras" (Vid. BERGSON, *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, traducción castellana, Buenos Aires, Emecé, varias ediciones). La diferencia entre *depositar* y *manejar* simplemente algún dinero tiene en parte que ver con lo que se significa o se entiende hacer—y con lo que usted *puede* significar o hacer al hacer lo que hace en un contexto histórico determinado—. Podemos, siguiendo una sugerencia de H. P. GRICE ["Meaning", en *The Philosophycal Review*, vol. LXVI (1957)], considerar las acciones de depositar y de aceptar un depósito como "expresiones" complicadas: usted trata de que se comprenda lo que hace. Entonces no parecerá tan insólito decir que la "expresión" posterior (por ejemplo, apropiarse el dinero confiado) contradice la primera (aquí, aceptar el depósito).

[25] Citado en *Hoyle Up-to-Date*, editado por H. Morehead y G. Mott-Smith (New York, Grosset & Dunlap, 1950).

un principio implica comprender cómo y cuándo aplicarlo. Pero determinadas jugadas parecen tan inmediatamente exigidas por los principios de la estrategia que llegan a ser pensadas como reglas; así, diríamos "La tercera mano juega alto", o "La tercera mano debe jugar alto". En sentido estricto, se puede jugar al bridge burlándose de esta regla, pero no se conseguirá el tipo de cosa necesario para ganar (por tanto, ¿se estará jugando realmente? ¿Cuándo no hacer una cosa bien es realmente no hacer la cosa?) Todos los jugadores emplean máximas (que pueden ser consideradas tanto formulaciones de estrategias como jugadas) para facilitar su juego; como todo lo que es habitual o un resumen, las máximas tienen ventajas e inconvenientes. Tanto las reglas que constituyen el jugar el juego como las "reglas" o máximas que contribuyen a jugarlo bien, tienen su análogo correspondiente en la conducta moral común.

Creo que a veces se advierte que la analogía entre la conducta moral y los juegos hace que la conducta moral parezca erróneamente sencilla (¿o trivial?) porque no hay reglas en la conducta moral que correspondan a las reglas del movimiento de la Reina en el ajedrez [26]. Pero esto oculta una cuestión importante de la analogía, que es que movimientos y acciones tienen que ser hechos *correctamente:* no todo movimiento será una jugada, una promesa, un pago o una petición. Pero si alguien siente la tentación de no cumplir una promesa, usted puede decir "Las promesas se cumplen" o "Cumplimos nuestras promesas (esto es, es el tipo de cosa que es la promesa)", empleando una regla-descripción, o sea, lo que he calificado de declarativo categorial. Se puede decir "Usted ha de cumplir esta promesa" (usted está olvidando su importancia, y finalmente la olvida). Y esto no es lo mismo que decir "Usted de-

---

[26] Ciertos filósofos que emplean la idea de regla han dado la impresión de que son análogas. Lo que sugiero es que incluso si no lo son la analogía sigue siendo válida. Una de las alegaciones hechas en favor del concepto de regla es que ilumina la noción de justificación. Los críticos del concepto arguyen que ello no es así, y que por consiguiente el concepto no resulta esclarecedor en el intento de comprender la conducta moral. Creo que ambas argumentaciones son inapropiadas, y que así es en parte porque no aprecian las diferencias 1) entre reglas y principios, y 2) entre hacer una acción y realizar algunos movimientos. El concepto de regla esclarece el concepto de *acción,* pero no el de *acción justificada.* Si se suscita una cuestión sobre lo que hago y cito una regla en mi favor, lo que hago es *explicar* mi acción, aclarar *lo que* estaba haciendo, no justificarlo, decir que lo hacía bien o justamente. Ello no puede tener justificación: no puedo *justificar* el mover la Reina en línea recta sin saltar otras piezas. Vid. el estudio de John Rawl sobre este tema, "Two Concepts of Rules", en *The Philosophical Review,* vol. LXIV (1955). Mi desacuerdo con el modo en que se traza la analogía no hace disminuir mi respeto por ese artículo. Para una crítica (basada, creo, en un malentendido) de esta tesis, vid. H. J. McCloskey, "An Examination of Restricted Utilitarianism", en *The Philosophical Review,* vol. LXVI (1957).

be mantener esta promesa", que sólo tiene pleno sentido cuando se posee una razón lo bastante fuerte para no cumplirla sin ser condenado (hay una alternativa real), pero se exige un esfuerzo o sacrificio *especial.* [En parte ésta es la razón de que "Usted debe cumplir sus promesas" suene tan extrañamente. Sugiere no solamente que siempre tratamos de evitar el cumplimiento de las promesas, sino que siempre tenemos una buena razón (de cualquier modo, *prima facie*) para no cumplirlas (tal vez nuestra propia incomodidad), y que, consiguientemente, actuamos *bien* cuando las cumplimos. Pero normalmente no somos ni buenos ni malos]. "Debe", como "Hay que", exige un telón de fondo de acción o de posición en que se realiza la acción; al igual que "hay que", no integra un mandato, un imperativo puro. Todo lo cual muestra, de modo *general,* la falta de horizontes de hablar sobre la "normatividad" de las "expresiones". Las "reglas" de la Enciclopedia Británica nos enseñan lo que *hemos* de hacer al jugar al ajedrez, no lo que *debemos* hacer si deseamos jugar a este juego. Usted (ha de) entiende (entender, implicar) al hablar castellano que algo es dudoso en torno a una acción cuando dice "La acción es voluntaria"; usted (ha de) entiende (entender), cuando le dice a una persona "¿Debe usted hacer eso?, que hay algún modo *específico* según el cual puede hacer lo que está haciendo más cuidadosamente, con más tacto, etcétera... ¿Se trata de imperativos? ¿Son categóricos o hipotéticos? ¿No se contradice uno en modo alguno si los desprecia? (Cfr. nota 24).

Que los "imperativos modales" ("ha de", "tener que"...) exigen el reconocimiento de un fondo de acción o posición en el cual se sitúa la acción relevante revela una gran diferencia entre estas formas de expresión y los imperativos o mandatos puros. El que yo pueda mandar algo depende siempre de que tenga poder o autoridad, y las únicas características que he de reconocer en el objeto del mandato son las que me dicen que éste se halla sometido a mi poder o autoridad. Emplear un imperativo "modal", no obstante, exige que reconozca al objeto como a una *persona* (como a alguien que hace algo o que está en determinada situación), a cuya razonabilidad (razón) recurro al emplear la segunda persona (Compárese "¡Abrete, Sésamo!", con "Debes abrirte, Sésamo"). He aquí una razón de por qué los mandatos, los puros imperativos, no son un paradigma de las expresiones morales, sino que representan una alternativa para estas expresiones.

Sin pretender que mi argumentación haya sido casi completa o siquiera lo bastante clara, pemítaseme, a modo de resumen, formular llanamente lo que he tratado de aducir acerca de la relación entre lo que usted dice y lo que usted (ha de) significa(r), esto

es, entre lo que usted dice (explícitamente) y lo que al decirlo implica o sugiere: si ha de entenderse "lo que A (una expresión) significa" en términos de (o directamente relacionado con) "lo que se significa (ha de significarse) al decir A" [27], entonces el significado de A no vendrá dado por sus equivalentes analíticos o definitorios ni por sus implicaciones deductivas. La intensión no es un sustituto de la intención. Aunque no calificaríamos de analítica la proposición "Cuando decimos que conocemos algo implicamos (significamos) que tenemos confianza, que estamos en una situación que nos permite decir que sabemos...", sin embargo, si la proposición es verdadera, es necesariamente verdadera precisamente en este sentido: si es verdadera, entonces cuando usted pregunta lo que supone que pregunta, usted entiende (ha de entender) lo que la proposición dice que usted entiende (ha de entender). Es necesaria y no analítica. Aparte de la parodia de Kant, era para resumir y en parte para explicar esta peculiaridad por lo que he llamado a estas proposiciones declarativos categóricos: declarativos porque se hace conocer algo (autoritariamente); categóricos porque al decirnos lo que significamos (hemos de significar) al afirmar (o al preguntar) que x es F, nos dicen en qué consiste para un x ser F (ser moral una acción, una afirmación que afirma un conocimiento, ser una afirmación que exprese un conocimiento, ser una jugada un movimiento) [28]. ¿Diremos que tales proposiciones formulan las reglas o los principios de la gramática, los movimientos o las estrategias del hablar? [¿Tal vez hay que considerar esto como lo que diferencia a la gramática de la retórica? Aclararlo nos exige ver más claramente la diferencia entre no hacer una cosa bien (aquí, decir algo) y no hacer la cosa, entre no hacer una cosa mal y no hacer la cosa]. La importancia de los declarativos categoriales reside en que nos enseñan o nos recuerdan lo que las "implicaciones pragmáticas" de nuestras expresiones *significan* (o, si nos sentimos perversos, o tentados de hablar descuidadamente, o impacientes por un esfuerzo de honestidad, digamos que *han de* significar). Son una

---

[27] GRICE *(op. cit.)* da esa comprensión del significado, pero no creo que sea acertada para el uso que deseo indicar. Cierta conversación que tuvimos fue demasiado breve para que pueda estar seguro de eso, pero no tanto para que no haya añadido yo, como resultado de ella, una o dos clarificaciones o especificaciones de lo que he dicho, por ejemplo, el tercer punto de la nota 30 y la nota 31, así como el párrafo independiente al que se une esta nota.

[28] Si la verdad consiste en decir que es lo que es, entonces *(este* sentido o fuente de) la verdad necesaria consiste en decir de lo que es *lo que* es. La pregunta "¿Se trata de cuestiones de lenguaje o de cuestiones de hecho?" puede denunciar la obsesión que he tratado de apaciguar. No pretendo que esta explicación de la necesidad valga para todas las afirmaciones que nos parecen necesarias y no analíticas, pero sí en cambio para aquéllas cuyo objeto son las acciones y que consiguientemente despliegan la complementariedad regla-descripción.

parte esencial de lo que significamos cuando decimos algo, de lo cual se ha de entender algo. Y lo que significo (entiendo) decir, como lo que significo (entiendo) hacer, es algo de lo que soy responsable.

Incluso con esta leve rehabilitación de la noción de normatividad podemos empezar a ver el sentido especial en que el filósofo que procede a partir del lenguaje común está "estableciendo una norma" al emplear una afirmación del segundo tipo. Ciertamente, no *instituye* ni *determina* normas *(vid.* nota 19), pero puede considerarse que *confirma* o *prueba* la existencia de normas cuando informa de o describe cómo hablamos (hemos de hablar), esto es, cuando dice (en proposiciones del segundo tipo) lo que es normativo para las expresiones ejemplificadas en el primer tipo. Confirmar y probar son cosa distinta de instituir. He sugerido que siempre hay modos para confirmarlas, probarlas o para informar de ellas, p. ej., mediante el empleo de locuciones como "Podemos decir...", o "Cuando decimos... implicamos...". El uso sumario que el filósofo hace de ellas sirve para recordar a los hablantes de un lenguaje ya maduros algo que saben; sin embargo, se las emplearía erróneamente si se tratara de informar con ellas de un uso especial propio de uno, y tampoco (lo cual no deja de estar relacionado con lo anterior) han de ser usadas para cambiar el significado de una expresión. Puesto que decir algo nunca es *meramente* decir algo, sino decir algo en cierto tono, con su propia sugestión y mientras se realizan los actos apropiados, la expresión es solamente una proyección de lo que se hace mientras hablamos (proyección que es muda cuando pensamos); de esta manera una proposición acerca de "lo que decimos" sólo nos da una característica de lo que necesitamos recordar. Pero quien tiene el idioma por lengua materna normalmente sabe todo lo demás; el aprendizaje de esto formaba parte del aprendizaje del lenguaje.

Recordaré dos modos tentadores de eludir la importancia de esta cuestión. 1) Es perfectamente cierto que el castellano podía haberse desarrollado diferentemente de como lo ha hecho y haber impuesto, por consiguiente, al mundo, categorías diferentes de las que impone; de haber sido así, nos hubiera posibilitado afirmar, describir, preguntar, definir, prometer, suplicar, etc., de modos distintos a como lo hacemos. Pero al usar ahora el castellano—para conversar con los demás en este idioma, para comprender el mundo o para pensar para nosotros mismos—significa conocer las formas que son normativas en determinados contextos para las actividades que realizamos al emplear el lenguaje. 2) No es una salida decir: "Todavía puedo decir lo que quiero; no siempre necesito emplear las formas normales para decir lo que digo; puedo hablar de modo extraordinario y usted puede entenderme perfectamente". Esto lla-

*

ma la atención sobre el hecho de que el lenguaje nos proporciona formas para (contiene formas que son normativas para) hablar de modos especiales, por ejemplo, para cambiar el significado de una palabra, o para hablar, *en ocasiones particulares,* vagamente o personalmente, o paradójica, críptica o metafóricamente... ¿Se pretende acaso que cuando se habla de forma extraña pero inteligiblemente—y esto significa, naturalmente, también de modo inteligible para sí mismo—se hace en formas no dispuestas por el lenguaje para hablar extrañamente?

Se habrá advertido que no he tocado todavía una de las críticas fundamentales de Mates. Supóngase todo lo que se ha dicho sobre la normatividad de un uso común del lenguaje para quienquiera que hable. Todavía se podría preguntar: "¿Se sigue de ello que los usos comunes que son normativos por lo que dicen los profesores son iguales a los usos comunes que son normativos para lo que dicen los carniceros y panaderos?" O tal vez: "¿Es el uso común de un profesor un uso común *común?*" ¿Es ésta la cuestión relevante?

Para determinar si lo es hemos de apreciar lo que es hablar conjuntamente. El filósofo, comprensiblemente, toma al hombre aislado, inclinado silenciosamente sobre un libro, como modelo de lo que es usar el lenguaje. Pero el hecho primario del lenguaje natural es que se trata de algo hablado, de algo hablado conjuntamente por varias personas. Hablar conjuntamente es actuar conjuntamente, no hacer movimientos y hacerse ruidos uno y otro, ni pasar mensajes o esencias indecibles de una cámara cerrada al interior de otra cámara cerrada. Las dificultades de hablar conjuntamente son más bien de tipo *real:* las actividades en que nos embarcamos al hablar son complicadas y están íntimamente relacionadas las unas con las otras. Consideremos las complicaciones más manifiestas de la actividad cooperativa en que nos embarcamos: consisten en comentar ("Hace buen día"), recomendar, persuadir, encomendar, enumerar, comparar ("El pan moreno es bueno, pero el de trigo y el de centeno todavía es mejor"); clasificar, escoger, señalar ("La hogaza negra está ahí"); contar, cambiar, agradecer, advertir ("Cuidado con el escalón"); prometer ("Vuelva el mes que viene")..., todo ello, además, junto con el engranaje o combinación de acciones que comprende el mecanismo del hablar: afirmar, referir, relacionar, negar... Ahora puede estar claro ya lo que deseo decir: si el profesor y el panadero no se comprendieran entre sí, tampoco podrían comprenderse entre sí los profesores.

Todavía cabe preguntar: "¿Significa esto que el profesor y el panadero usan palabras particulares como 'voluntario' e 'involuntario', o 'inadvertidamente' y 'automáticamente', de la misma manera? El panadero puede no haber usado esas palabras jamás." Pero la cuestión se ha convertido *ahora,* dado que se habla de expresio-

nes *específicas,* en algo totalmente empírico. Aquí los "dos métodos" de Mates (pp. 92 y sigs.) se hacen relevantes al fin. Pero en este momento me interesa menos determinar qué métodos empíricos serían los apropiados para investigar la cuestión que plantear las preguntas siguientes: ¿Qué diríamos si, como puede ocurrir, resultara que usan las palabras diferentemente? ¿Diríamos, por ejemplo, que nunca se tiene derecho a decir que la gente usa las palabras de la misma manera sin emprender una investigación empírica, o quizá que hablan diferentes lenguajes? ¿Sabemos realmente que hay que estar dispuestos a embarcarse en una investigación empírica de la cuestión *general* si (comúnmente, siempre) empleamos el lenguaje de un modo distinto a como lo hace la gente?

Hay aquí muchas cosas que desenredar. Pero también algunos peligros: las palabras "inadvertidamente" y "automáticamente", pese a ser rebuscadas, son comunes; hay contextos comunes (no técnicos, no políticos, no filosóficos) en los que su uso es normativo. Puede que la mitad de los castellanoparlantes no sepan (o no puedan decir, lo cual no es lo mismo) de qué contextos se trata. Algunas personas que tengan al castellano por lengua materna pueden usarlas, incluso, de modo intercambiable. Supongamos que el panadero consigue convencernos. ¿Diríamos entonces: "Así, el profesor no tiene razón para decir 'usa*mos* 'inadvertidamente' ', o para decir 'cuando usa*mos* la primera palabra decimos algo diferente de lo que decimos cuando usamos la otra' "? Antes de aceptar esta conclusión espero que se tome en serio la consideración siguiente: cuando "inadvertidamente" y "automáticamente" parecen ser usados indiferentemente al contar lo que alguien ha hecho, ello puede que no muestre que se usan sinónimamente, sino solamente que lo que dice cada uno de ellos es verdadero separadamente de la acción de la persona. El jarro se ha roto y lo ha roto usted. Puede decir (y será importante considerar que usted estaba ya embarazado y confuso) tanto "Lo he hecho inadvertidamente" como "Lo he hecho automáticamente". ¿Dice lo mismo? Bueno, usted *recogió automáticamente el cigarrillo* que había caído de la mesa y *rompió el jarrón inadvertidamente.* Dar nombres a las acciones es una operación delicada [29]. Es fácil descuidar la distinción porque a menudo los dos adverbios se presentan conjuntamente al describir acciones en las que algún movimiento repentino tiene por resultado una desgracia.

Supongamos que el panadero no acepta esta explicación, sino que responde: "Yo uso 'automáticamente' e 'inadvertidamente' exactamente de la misma manera. Igualmente podría haber dicho 'Recogí el cigarrillo inadvertidamente y rompí el jarrón automáti-

[29] El trabajo de AUSTIN sobre las excusas proporciona un medio para llegar a dominar esta inmensamente importante idea. El modo en que he presentado esta cuestión aquí se debe directamente a AUSTIN.

camente'." Podemos sentir la tentación de replicar: "Usted puede *decir* eso, pero en cambio no puede decir eso y describir la misma situación; usted no puede significar lo que significa si dice la otra frase." Pero supongamos que el panadero insiste. ¿Diremos entonces "Usted no puede decir eso y significar lo que yo significo al decir lo otro"? Es necesario alegar eso con gran cuidado, pues puede parecer que decimos "Sé que lo que yo significo y digo que es diferente". Pero entonces, ¿por qué no tendrá derecho el panadero a emplear este mismo argumento? Lo que no puedo decir es: "Sé lo que significan las palabras en *mi* lenguaje." Aquí la argumentación puede haberse llevado al frenesí. *Puedo* acabar diciendo al panadero (según cómo se haya desarrollado el diálogo y hasta dónde haya llegado): "Si usted cocinara de la misma manera que habla, prescindiría de emplear instrumentos especiales para diferentes tareas, pelaría, deshuesaría, raería, cortaría, aserraría, picaría y trincharía carne todo con un cuchillo. La distinción existe en el lenguaje (de la misma manera que los instrumentos existen para ser empleados), y usted empobrece lo que dice al descuidarlo. Hay algo en el mundo que usted no advierte" [30].

Pero a un filósofo que se negara a admitir la distinción le diríamos algo más. No solamente que empobrece lo que se puede decir sobre las acciones, sino que es un mal teórico de lo que es hacer algo. El filósofo que, para todo lo que hacemos, hace la pregunta "¿Voluntariamente o no?" tiene una idea muy pobre de la acción (de la misma manera que el filósofo que pregunta siempre "¿Verdadero o falso?", "¿Analítico o sintético?" tiene una idea muy pobre de lo que es la comunicación), de la misma manera que el hombre que pregunta al cocinero si está crudo o cocido cada alimento tiene una idea muy pobre de lo que es preparar la comida. El cocinero que sólo tiene un cuchillo está en mucha mejor situación que el filósofo que sólo usa "¿Voluntario o involuntario?" para dividir las acciones o "¿Verdadero o falso?" para discernir

---

[30] En torno a esta conclusión es preciso destacar tres cosas: 1) Se alcanza donde la diferencia concierne a *palabras* aisladas, esto es, si el lenguaje compartido permanece intacto. 2) Las tareas a realizar (pelar, cortar, excusando un contratiempo familiar y no muy importante) son tales que permiten la ejecución con un instrumento general o común sin grandes esfuerzos. 3) La cuestión versa sobre el significado de una palabra en general, no sobre su significado (para lo que se entendía significar) en ocasiones particulares; presumo aquí que no hay razón para tratar como especial el uso de la palabra en esta ocasión.

El papel de Wittgenstein al combatir la idea de aislamiento (del significado de lo que se dice o de lo que se hace) y al destacar las *funciones* del lenguaje no necesita ser mencionado. Tal vez valga la pena señalar que ambas enseñanzas son fundamentales para el pragmatismo americano, pero entonces debemos recordar lo diferentes que suenan sus argumentos y admitir que en filosofía lo que caracteriza la diferencia es precisamente el modo de sonar.

las proposiciones significativas. El cocinero puede iniciar la preparación de la comida si consigue improvisar un método *ad hoc* y logra preparar un rancho poco peor de lo que conseguiría con instrumentos más apropiados. Pero el filósofo difícilmente puede *empezar* siquiera su obra: el filósofo no tiene otra cosa que hacer con las acciones (p. ej., explicarlas o predecirlas), o con los enunciados (p. ej., verificarlos). Lo que tiene que hacer es saber lo que son, lo cual es hacer algo y decir algo. En la medida en que improvisa un modo de eludir la descripción y división de una acción o de una proposición, o en que deja un punto sin explicación, en esa medida no realiza su tarea. Si el filósofo trata de aclarar lo que es preparar una comida y le pregunta al cocinero: "¿Corta usted la manzana o no?", el cocinero puede decir "¡Obsérveme!", y luego pelarla y cortarla. "¡Obsérveme!" es lo que deberíamos replicar al filósofo que pregunta si nuestras acciones normales, comunes, son "voluntarias o no", y que pregunta si nuestros juicios éticos o estéticos son "verdaderos o falsos". Pocos hablantes de un lenguaje utilizan toda la amplitud de la percepción que permite el lenguaje, de la misma manera que tampoco utilizan toda la amplitud de su legado cultural. Ni siquiera el filósofo llega a dominar todo su pasado, pero descuidarlo deliberadamente es una necedad. La consecuencia de ese descuido es que nuestra memoria filosófica y nuestra percepción se detengan solamente sobre unos pocos accidentes de la historia intelectual.

He sugerido que la cuestión de "[verificar] la proposición de que una persona determinada utiliza una *palabra* de un modo dado o en un sentido dado" (Mates, *ibid.*, la cursiva es mía) no es lo mismo que verificar proposiciones de que "Decimos..." o "Cuando decimos... implicamos...". Esto significa que no considero los dos "puntos de vista básicos" que presenta Mates en la última parte de su estudio como orientados a responder a la pregunta planteada en el título de su artículo (al menos según mi interpretación de la cuestión). Las preguntas se orientan al esclarecimiento de diferentes tipos de información; son relevantes (tienen sentido) en diferentes coyunturas de la investigación. A veces una pregunta se responde preguntando a otras personas (o preguntándonos a nosotros mismos) lo que diríamos en esa ocasión, o si diríamos siempre tal y tal cosa; sobre la base de estos datos podemos hacer afirmaciones como "'Voluntario' solamente se usa respecto de una acción si hay algo (real o imaginario) dudoso sobre ella". Considero que esto es una "proposición sobre el lenguaje común" (e igualmente sobre la acción voluntaria). Pero seguramente no es, en las circunstancias normales, una proposición acerca de cómo uso *yo* (o "una persona determinada") una palabra; se trata de una pro-

posición acerca de cómo se emplea la palabra en castellano. Las preguntas acerca de cómo usa alguna *palabra* una persona dada solamente pueden suscitarse con sentido cuando hay alguna razón específica para suponer que la usa de un modo no corriente. Esta cuestión puede determinarse en sentido contrario: la afirmación "Yo (una persona determinada) uso (usa) la palabra X de tal y cual manera" implica (según la situación) que usted entiende que se usa de una manera especial, o que alguien la usa mal, irreflexivamente, o que la usa equivocadamente, etc. He aquí otro ejemplo de que las acciones normales no toleran descripción especial alguna. En un caso *particular* usted puede comprender que las palabras no se toman normalmente, que algún deseo, temor o intención especial de quien habla está originando una aberración en el giro de las palabras. La niña que le dice a su hermano "Te doy la mitad del caramelo" puede significar "¡No lo toques!"; el marido que grita furioso "¡Todavía faltan botones!" puede estar diciendo realmente: "Si fuera consecuente, haría lo que hizo Gauguin." Un bribón, un crítico o una rica heredera pueden decir "X es bueno" y significar "Espero, deseo o mando que a usted le guste (o que usted apruebe) X", y nosotros, incluso sin una carga de malicia especial, o sin gusto, o sin desear dinero, podemos encontrarnos imitándoles.

Mates interpreta la afirmación de Ryle de que el uso común de "voluntario" se aplica a las acciones que se desaprueban como significativa de "el hombre común aplica la palabra solamente a las acciones que desaprueba" (p. 96); ello implica aparentemente una referencia a las "intenciones, sentimientos, creencias y esperanzas" personales del hombre, y éstas, a su vez, se supone que son parte simplemente de la pragmática (no de la semántica) de la palabra. Consiguientemente es un error—concluye Mates—afirmar que el filósofo usa la palabra "en un *sentido* ampliado, extraordinario" *(ibid.,* la cursiva es mía) simplemente sobre la base de que puede ocurrir que no experimente desaprobación por una acción que califica de voluntaria. El error, con todo, consiste en suponer que el uso común de una palabra es función del estado interno de quien habla (a veces, para destacar que las observaciones sobre el "uso" no son observaciones sobre esos estados, se dice que se habla sobre la *lógica* del lenguaje común). Otra razón que explica la persistencia de la idea de que una proposición acerca de lo que significamos cuando decimos tal y tal cosa (una proposición del segundo tipo) ha de ser sintética, es que suponemos que *describe* los procesos mentales de la persona que habla. Para ver mejor esta idea puede ser una ayuda considerar que en vez de decirle al niño que había dicho que *sabía* (cuando nosotros sabíamos que no tenía derecho a decirlo), "Quieres decir que lo *crees*", podíamos haberle dicho "*No puedes* saberlo (o "Eso no es lo que es saber"); simplemente lo crees".

Esto no es otra cosa que la formulación de lo que él *significa*, y no es en ningún caso una descripción de lo que ocurre en el interior del niño. Se trata de proposiciones que le enseñan lo que es tener *derecho* a decir, lo que es saber.

Mates nos dice *(ibid.)*, que su "enfoque intensional" entiende, en parte, "hacer justicia a las ideas: 1) de que lo que un individuo significa mediante una palabra depende al menos en parte de lo que desea significar mediante esa palabra, y 2) de que puede tener que pensar durante algún tiempo antes de que descubra lo que 'realmente' significa mediante una palabra dada". Con respecto a la primera idea, exigiría que hiciéramos justicia al hecho de que las intenciones o deseos de un individuo no pueden producir el significado general de una palabra, de la misma manera que no es posible que se produzcan albergues para mendigos, o buenas jugadas, con el simple deseo, o conseguir buenos poemas a partir de poemas malos [31]. Esto puede quedar más claro advirtiendo, respecto de la segunda idea, que frecuentemente cuando un individuo está pensando "lo que 'realmente' significa" (en el sentido de tener segundas intenciones sobre algo), no piensa en lo que significa realmente por una *palabra* determinada. En estos casos se pueden tener segundas intenciones precisamente porque no se puede hacer que las palabras signifiquen lo que usted desea (simplemente *por* desearlo); por ello, lo que usted dice en determinada ocasión puede no ser lo que realmente entiende decir. Para decir esto último sería necesario decir algo diferente, cambiar las palabras, o, como un caso especial de ello, cambiar el significado de una palabra. Cambiar el significado no es desear que sea diferente. Ello queda confirmado comparando las locuciones "X significa YZ" y "Yo significo por X, YZ". Lo primero se sostiene o deja de sostenerse, sea lo que fuere lo que deseo significar. Y lo último, donde el significado depende de mí, es una expresión realizadora * [32], algo que hago a la palabra X, no algo que desee sobre ella.

La conclusión de estas observaciones es lo siguiente: no está

---

[31] No niego, naturalmente, que lo que usted *dice* depende de lo que usted pretende decir. Niego, más bien, que pretender haya de entenderse como desear o buscar. Y sugiero que no podría significar una cosa en vez de la otra (que no podría significar nada) mediante una palabra dada en una ocasión determinada sin basarse en el significado (general) de esa palabra, que es independiente de su intención en esa ocasión (a menos que lo que usted esté haciendo sea *dar* un significado especial a la palabra). Para un análisis del significado en términos de intención, vid. GRICE, *op. cit.*

* *Performative*, en el original. El término es de AUSTIN [T.].

[32] O bien se trata de un informe *especial*, como el de la página 136, líneas 6 y s.; pero no es todavía una descripción de mis deseos o intenciones. El mejor lugar para determinar lo que es una expresión realizadora *(performative)* es *How to Do Things with Words*, de AUSTIN (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1962). Vid. también "Other Minds", en *Logic and Language*, 2.ª serie, pp. 142 y sigs.

claro qué tipo de actividad puede ser mi-hallar-lo-que-significo-por-una-palabra. Pero aquí se trata, manifiestamente, de hallar-lo-que-significa-una-palabra-realmente. Y se puede hallar consultando el diccionario o preguntando lo que sabe a alguien que tenga el idioma por lengua materna. Esto ocurre cuando ya se sabe lo que puede decirnos el diccionario, cuando nos vemos obligados a filosofar. Entonces se empieza por recoger las diversas cosas que diríamos si tal y cual cosa fuera el caso. Sócrates les pedía a sus antagonistas que retiraran sus definiciones no porque no supieran lo que significaban sus palabras, sino porque lo sabían, y consiguientemente sabían también que Sócrates les había conducido a una paradoja (¿cómo puedo ser conducido a una paradoja si con mis palabras puedo significar lo que deseo? ¿Porque he de ser coherente? Pero ¿cómo podría *ser inconsistente* si las palabras significaran lo que deseo que signifiquen?) Lo que no comprendían los antagonistas de Sócrates era lo que estaban diciendo, o lo que estaban diciendo realmente, y por tanto no sabían *lo que significaban*. En este sentido no se habían conocido a sí mismos y no conocían el mundo. Entiendo, naturalmente, el mundo corriente. Tal vez no lo sea todo, pero es bastante: en ese mundo está la moralidad, y también la fuerza y el amor; también se halla en él el arte, y una parte del saber (la parte que se refiere al mundo), y la religión (sea lo que sea Dios). Sin duda no se hallan en él parte de la matemática y de la ciencia. Por ello no es posible determinar lo que significan "número", "neurosis", "masas" o "sociedad de masas" si solamente se atiende a los usos comunes de estos términos [33]. Pero no se determinará nunca lo que es la acción voluntaria si se deja de advertir cuándo diríamos de una acción que es voluntaria.

Cabe todavía que se sienta la necesidad de decir "Algunas acciones *son* voluntarias y otras son involuntarias. Sería conveniente (¿para qué?) llamar voluntarias a todas las acciones que no son involuntarias. ¿Acaso no es posible llamarlas como queramos? ¿Acaso lo que las *llamemos* afecta a lo que *son?*" Ahora bien: ¿cómo se nos dirá "cuáles" son? [34]. Lo que es necesario que nos preguntemos es: ¿en qué tipo de situaciones no introduce diferencias el modo en que llamemos a las acciones?, o bien ¿en qué punto de un diálogo puede ser natural o apropiado que yo diga "Yo (usted) puedo llamar a eso como yo (usted) quiera"? Al llegar a este punto se puede estar seguro de que la cuestión es (se ha convertido en) puramente

---

[33] Puede resumirse diciendo que no existe tal cosa como *determinar* lo que es un número, etc. Esto sería la ocasión y la justificación de la construcción lógica.

[34] Cfr. D. F. PEARS, "Incompatibilities of Colours", en *Logic and Language*, 2.ª serie, p. 119, n. 2.

verbal [35]. Si se tiene realmente un modo de decir con precisión qué es lo denotado por "todas las acciones que no son involuntarias", entonces se las puede llamar como se quiera.

He tratado de caracterizar la situación en que preguntamos corrientemente "¿Qué significa X?" y de caracterizar la situación *diferente* en que preguntamos "¿Qué es lo que significa X realmente?" Estas preguntas ni se contradicen ni pueden sustituirse la una a la otra, aunque los filósofos consideren con frecuencia que la segunda es una versión profunda de la primera, tal vez para consolarse por su falta de progresos. ¿Acaso forma parte esta cuestión de las dificultades que se suscitan en torno a la sinonimia? "¿X significa *realmente* lo mismo que Y?" no es una versión profunda de "¿Significa X lo mismo que Y?" Aunque relacionada a la primera pregunta de maneras diversas y obvias, es diferente de ella. Lo mismo vale respecto del par: "¿Qué podía hacer?" y "Qué podía *hacer* realmente (literalmente)?", y para el par: "¿Qué es lo que ve?" y "¿Qué es lo que ve *realmente* (literalmente)?", así como para el par: "¿Es sólida la mesa?" y "¿Es la mesa *realmente* (absolutamente) sólida?" Dado que los miembros de los pares son *manifiestamente* diferentes, los filósofos que no advierten que la diferencia de los segundos miembros reside en las ocasiones en que se enuncian, en el dónde y en el cuándo se plantean las preguntas, fácilmente proveerán para ellos entidades especiales y mundos nuevos. Sin embargo, esto último sólo puede producir una nueva realidad, no explicarla.

Tanto las preguntas más profundas como las más superficiales solamente pueden ser comprendidas cuando se las sitúa en sus entornos naturales (lo que hace profundo un enunciado o una pregunta no es su lugar, sino su tiempo). El filósofo no posee dotes mágicas que le permitan sacar una pregunta de su contexto natural, de la misma manera que tampoco las posee para liberarse de algunos de los condicionamientos del discurso inteligible. O, mejor dicho, puede eliminar esos condicionamientos, pero su mente no le seguirá. Esto no significa, espero que esté claro, que el filósofo no tenga que hacer distinciones eventualmente, ni que tenga que emplear palabras para caracterizarlas, en lugares y de maneras que se separan de las líneas corrientes del pensar [36]. Sin embargo, se sugiere que (y porque) cuando sus recomendaciones van demasiado lejos, con escasa atención al problema particular por el que

[35] Uno de los mejores modos de superar la idea de que la preocupación de la filosofía por el lenguaje es una preocupación por las palabras (por cuestiones "verbales") es leer a Wisdom. Afortunadamente es un modo agradable de hacerlo, puesto que, si es preciso superar la idea constantemente, el modo de hacerlo ha de ser retomado una y otra vez.

[36] Como dice Austin explícitamente. Vid. *supra.*, p. 68.

hemos recurrido a él, advertimos que en vez de recibir un consejo reflexivo hemos sido confundidos. La atención a los detalles de los casos tal como se suscitan puede no ser un camino llano para llegar a un sistema omnicomprensivo, pero al menos promete una claridad auténtica en vez de una falsa claridad.

Algunos filósofos creen que este programa es demasiado limitado. La filosofía, advierten, no siempre se ha visto en estas apreturas; para ellos será difícil creer que el mundo y la mente se hayan alterado tanto que la filosofía haya de dejar sus antiguas perturbaciones a la ciencia y a la poesía. Aquí, puede afirmarse, se inventan todavía nuevos usos profesionalmente, y mientras que esto hace que el científico y el poeta sean difíciles de comprender inicialmente, les permite eventualmente renovar, profundizar y articular nuestro entendimiento. No nos extrañe que el filósofo mire boquiabierto a esta banda instrumental. Pero todavía debe permanecer quieto. Y ello tanto porque, al no desear inventar (las esperanzas no se inventan), no le están permitidas las compensaciones y las licencias de quienes lo hacen, cuanto porque de otra manera se apartaría de su tarea específica, que tal vez se ha convertido en algo familiar pero que todavía sigue siendo indispensable para la mente. Las "consecuencias desagradables" (Mates, página 90) que pueden seguirse de usar palabras de maneras que son (se han convertido) en algo extraordinario consisten precisamente en que nuestro entendimiento puede perder su garra. Y no sólo es cierto que esto puede ocurrir sin que seamos conscientes de ello, sino que con frecuencia es muy difícil ser conscientes de ello—como ser conscientes de que nos hemos vuelto pedantes, infantiles o lentos—. El significado de las palabras, naturalmente, *puede* ensancharse y encogerse, y se ensanchará o encogerá. Una de las grandes responsabilidades del filósofo reside en la apreciación de los modos naturales y normativos en que ocurren estas cosas, de modo que pueda ser consciente de las unas y capaz de valorar las otras. Se ha dado un maravilloso paso hacia la comprensión de los límites del lenguaje cuando hemos visto que se trata de una cuestión de convención. Pero esta idea, como cualquier otra, tiene peligros y desata la imaginación. Algunos supondrán que un significado privado no es más arbitrario que el que ha llegado a tener publicidad, y que, dado que el lenguaje cambia inevitablemente, no hay razón para no cambiarlo arbitrariamente. (Es una lástima que el lenguaje artificial haya llegado a parecer la *alternativa* general del lenguaje natural [37]; sugeriría que es mejor considerarlo como

[37] Parece a veces que éste es el único acuerdo sustancial entre el filósofo que procede a partir del lenguaje común y los que proceden mediante la construcción de lenguajes artificiales. Pero ello puede muy bien oscurecer sus profundos desacuerdos, que versan, creo, menos sobre el lengua-

una de sus posibilidades.) Algunos filósofos suponen, aparentemente, que porque el lenguaje natural cambia "constantemente" es demasiado inestable para servir de apoyo a un pensamiento exacto, o simplemente a una filosofía clara. Pero esta ansiedad heraclitea es innecesaria: el cambio lingüístico es, en sí mismo, un objeto de estudio respetable. Y esa idea, además, deja de ver la importancia de este cambio. Precisamente porque el lenguaje que contiene una cultura cambia con esa cultura, resulta esclarecedora la consciencia filosófica del lenguaje común; ello explica cómo el lenguaje que atravesamos todos los días puede contener un tesoro aún no descubierto. Ver que el lenguaje común es natural es ver que (y tal vez ver por qué) es normativo para lo que puede ser dicho. Y también ver cómo al buscar definiciones puede Sócrates llevar a la mente desde la autoafirmación—aserción subjetiva y definición privada—, a través de la comunidad, hasta sus lares. Que ello también renueve, profundice y articule nuestro entendimiento nos dice algo sobre la mente y proporciona consuelo a los filósofos.

El profesor Mates, en cierto lugar de su artículo, formula sus dudas sobre la significación de las pretensiones del lenguaje común de esta manera: "Seguramente la cuestión no es simplemente que si usted usa la palabra 'voluntario' como lo hace el filósofo puede verse complicado en el problema filosófico del libre albedrío" (página 90). Tal vez la razón de que considere despreciable esta consecuencia es que le parece análoga a la afirmación "Si usted usa el término 'espacio-tiempo' como lo hace el físico, puede verse complicado en el problema filosófico de la simultaneidad". Lo que se quiere decir es que es preciso afrontar el problema, no evitarlo. Sin embargo, a mí la observación me suena diferentemente: Si usted usa el alcohol como lo hace el alcohólico, o el placer como lo hace el neurótico, puede encontrarse complicado en el problema práctico de la libertad de la voluntad.

---

je que sobre si ha llegado el momento de liberarnos de la tradición filosófica establecida en respuesta a—y como parte de—la "revolución científica" de los siglos XVI y XVII. He aprendido mucho sobre este punto en conversaciones con mi amigo y colega Thomas S. Kuhn, de quien también soy deudor por haber leído (y haberme obligado a reescribir) dos versiones más breves de este artículo.

BIBLIOGRAFIA SELECCIONADA

Los grandes antepasados de la llamada filosofía del lenguaje común son Moore y Wittgenstein; sus principales defensores han sido los inmediatos seguidores de Wittgenstein y un grupo de filósofos de Oxford encabezados por Ryle y Austin. Además de las obras de estos filósofos la lista que sigue comprende algunos estudios generales de la filosofía británica reciente y unas cuantas obras más sobre las cuestiones particulares tratadas en los ensayos contenidos en el presente volumen. Esta lista es solamente una pequeña muestra de las obras de la filosofía del lenguaje común que han aparecido en los últimos años y que han llenado revistas como "Mind", "Analysis", "Philosophical Review" y los "Proceedings of the Aristotelian Society". Pueden verse listas más completas en Anthony Quinton, *Linguistic Analysis,* en *Philosophy in the Mid-Century,* editado por R. Klibansky (Florencia, la Nuova Italia Editrice, 1958), vol. II, pp. 146-202, y en A. J. Ayer, *Logical positivism* (New York, Free Press of Glencoe, 1959), pp. 381-446 (trad. cast., *El positivismo lógico,* México, FCE, 1965).

MOORE Y WITTGENSTEIN

MOORE, G. E., *Philosophical Papers,* London, Allen & Unwin, 1959.

— *Philosophical Studies,* London, Routledge & Kegan, 1922.

WITTGENSTEIN, L., *The Blue and Brown Books,* Oxford, Basil Blackwell, 1958.

— *Philosophical Investigations,* Oxford, B. Blackwell, 1953.

SEGUIDORES DE WITTGENSTEIN

LAZEROWITZ, M., *The Structure of Metaphysics,* London, Routledge & Kegan, 1955.

MALCOLM, N., *Dreaming,* London, Routledge & Kegan, 1959.

— *Knowledge and Certainty,* Englewood Cliffs, N. J., Prentice Hall, 1963.

WAISMANN, F., "Analytic-Synthetic", *Analysis,* vol. X (1949-50), 25-40; vol. XI (1950-51), 25-38, 49-61, 115-24; vol. XIII (1952-53), 1-14, 73-89.

WISDOM, J., *Philosophy and Psycho-Analysis,* Oxford, Basil Blackwell, 1953.

FILOSOFOS DE OXFORD

AUSTIN, J. L., *How to Do Things with Words,* Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1962.
— *Philosophical Papers,* Oxford, The Clarendon Press, 1961.
— *Sense and Sensibilia,* Oxford, The Clarendon Press, 1962.
FLEW, A. (Editor), *Essays in Conceptual Analysis,* London, Macmillan, 1956.
— (Editor), *Logic and Language,* 1.ª serie, Oxford, Basil Blackwell, 1953.
— (Editor), *Logic and Language,* 2.ª serie, Oxford, Basil Blackwell, 1953.
HAMPSHIRE, S., *Thought and Action,* London, Chatto & Windus, 1959.
RYLE, G., *The Concept of Mind,* London, Hutchinson, 1949.
— *Dilemmas,* London, Cambridge University Press, 1954.
— *Philosophical Arguments,* Oxford, The Clarendon Press, 1945.
STRAWSON, P. F., *Individuals,* London, Methuen, 1959.

ESTUDIOS GENERALES

AYER, A. J., *et al., The Revolution in Philosophy,* London, Macmillan, 1956.
URMSON, J. O., *Philosophical Analysis,* Oxford, The Clarendon Press, 1956.
WARNOCK, G. J., *English Phisolophy since 1900,* London, Oxford University Press, 1958.

OTRAS OBRAS SOBRE EL LENGUAJE COMUN

BAIER, K., "The Ordinary Use of Words", en *Proceedings of the Aristotelian Society,* vol. LII (1951-1952), 47-70.
CAMPBELL, C. A., "Common-Sense Propositions and Philosophical Paradoxes", *Proceedings of the Aristotelian Society,* vol. XLV (1944-1945), 1-25.
CHAPPELL, V. C., "Malcolm on Moore", *Mind,* vol. LXX (1961), 417-425.
CHISHOLM, R., "Philosophers and Ordinary Language", *Philosophical Review,* vol. LX (1951), 317-328.

FODOR, J. A., y KATZ, J. J., "The Availability of What We Say", *Philosophical Review,* vol. LXXII (1963), 57-71.

GRANT, C. K., "Polar Concepts and Metaphysical Arguments", *Proceedings of the Aristotelian Society,* vol. LVI (1955-1956), 83-108.

HENSON, R. G., *Philosophy and the Ordinary Uses of Words,* Disertación de Filosofía. Universidad de Yale (publicación en 1964).

KATZ, J. J., y FODOR, J. A., "What's Wrong with the Philosophy of Language?", *Inquiry,* vol. V (1962), 197-237.

MALCOLM, N., "Philosophy and Ordinary Language", *Philosophical Review,* vol. LX (1951), 329-340.

PASSMORE, J., "Professor Ryle's Use of "Use" and "Usage" ", *Philosophical Review,* vol. LXIII (1954), 58-64.

PUTNAM, H., "Dreaming and "Depth Grammar" ", en *Analytical Philosophy,* ed. R. J. Butler, Oxford, Basil Blackwell, 1962, pp. 211-235.

WATKINS, J. W. N., *et al., Discussion of the Paradigm Case Argument,* en *Analysis,* vol. XVIII (1957-1958), 25-42, 94-96, 117-120, 150-152.

ZIFF, P., *Semantic Analysis,* Ithaca, New York, Cornell University Press, 1960.

OTRAS OBRAS
DE
EDITORIAL TECNOS

FILOSOFIA Y ENSAYO

ABELLÁN, José Luis: *Miguel de Unamuno a la luz de la psicología.* Una interpretación de Unamuno desde la psicología individual.

ABELLÁN, José Luis: *Ortega y Gasset en la filosofía española.* Ensayos de apreciación.

DÍAZ, Elías: *Revisión de Unamuno.* Análisis crítico de su pensamiento político.

DOPP, Joseph: *Nociones de lógica formal.*

ENJUTO BERNAL, Jorge: *La filosofía de Alfred North Whitehead.*

FERNÁNDEZ DE CASTILLEJO, José Luis: *Actualidad y participación.* Una filosofía contemporánea.

GARCÍA SAN MIGUEL, Luis: *Notas para una crítica de la razón jurídica.*

GARRIDO, M., y otros: *La filosofía científica actual en Alemania.* Primer simposio de Lógica y Filosofía de la Ciencia. Universidad de Valencia.

GURMÉNDEZ, Carlos: *Ser para no ser.* Ensayo de una dialéctica subjetiva.

HIERRO, José S.-P.: *Problemas del análisis del lenguaje moral.*

HUGHES, John B.: *José Cadalso y las "Cartas Marruecas".*

MARTÍN SANTOS, L., y otros: *Ensayos de filosofía de la ciencia.* Simposio de Burgos. En torno a la obra de Karl R. Popper.

MATES, Benson: *Lógica matemática elemental.*

NICOL, Eduardo: *El problema de la filosofía hispánica.*

NICOL, Eduardo: *Historicismo y existencialismo.* (2.ª ed.)

PARÍS, Carlos: *Hombre y Naturaleza.*

RAMA, Carlos M.: *Teoría de la historia.* Introducción a los estudios históricos. (2.ª ed.)

RODRÍGUEZ PANIAGUA, José M.ª: *Hacia una concepción amplia del Derecho natural.*

SÁNCHEZ DE LA TORRE, Angel: *Los griegos y el Derecha natural.*

SOTELO, Ignacio: *Sartre y la razón dialéctica.*

TIERNO GALVÁN, Enrique: *Acotaciones a la historia de la cultura occidental en la Edad Moderna.*

TIERNO GALVÁN, Enrique: *Razón mecánica y razón dialéctica.*